Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

philoſophiſche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Ex ungue leonem.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

H43 of

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

STUDII FILOZOFICE

traducere de **D. D. ROȘCA**

MEMBRU CORESPONDENT AL ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

72

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
1967

Traducerea culegerii *Philosophische Abhandlungen* (Studii filozofice) corespunde, în ce privește alegerea, ordinea și conținutul studiilor, textelor lui G. W. F. Hegel din volumul I (1832) al ediției îngrijită de elevii săi (a cărei paginație s-a avut în vedere la ediția de față).

Univ. București - Filosofie
003223

Confruntarea traducerii a fost făcută de VIRGIL BOGDAN

CREDINŢĂ ŞI ŞTIINŢĂ

sau

FILOZOFIA REFLEXIVĂ A SUBIECTIVITĂŢII

în formele ei complete

ca

FILOZOFIE KANTIANĂ, JACOBIANĂ ŞI FICHTEANĂ

(apărut mai întîi în Jurnalul critic al filozofiei editat de Schelling şi Hegel, vol. II, 1, 1802)

Glauben und Wiſſen

oder die

Reflexionsphiloſophie der Subjektivität,

in der Vollſtändigkeit ihrer Formen,

als

Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie.

(Zuerſt erſchienen in Schelling's und Hegel's Kritiſchem Journal der Philoſophie Bd. II.; St. 1.; 1802.)

Cultura a înălțat timpul nostru atît de mult deasupra vechii 3
opoziții dintre rațiune și credință, dintre filozofie și religie pozitivă, încît această opoziție între credință și știință a primit o cu totul altă semnificație, fiind strămutată acum înăuntrul filozofiei înseși. Că rațiunea ar fi servitoarea credinței, așa cum se spunea mai demult, aserțiune împotriva căreia filozofia își afirma, neînvinsă, autonomia, aceste reprezentări și expresii au dispărut. Iar rațiunea, dacă ceea ce-și dă sieși acest nume este propriu-zis rațiune, s-a impus înăuntrul religiei pozitive în așa măsură încît un conflict între filozofie și ceea ce e pozitiv, miracol etc. este considerat ca ceva ce a fost înlăturat, ca ceva de neconceput ; încît Kant, cu încercarea sa de a insufla viață formei pozitive a religiei împrumutînd acesteia o semnificație luate din filozofia lui, nu de aceea n-a reușit, fiindcă în felul acesta sensul propriu al acestor forme ar fi fost modificat, ci fiindcă acestea nu mai păreau demne nici de această onoare. Ne putem însă întreba dacă rațiunea victorioasă n-a avut cumva soarta pe care o are de obicei puterea triumfătoare a unor națiuni barbare în fața slăbiciunii sucombante a unor națiuni civilizate : adică soarta de a-și păstra supremația în ce privește stăpînirea exterioară, iar în ce privește spiritul, de a fi învinse de învinși. Glorioasa victorie repurtată de rațiunea iluministă împotriva a ceea ce ea considera — potrivit redusei sale înțelegeri a religiei — drept credință opusă ei, se 4
reduce, privită în plină lumină, la faptul că nici pozitivul cu care ea ducea lupta nu este religie, și nici ea, învingătoare, nu a rămas rațiune ; iar produsul care, triumfînd asupra acestor cadavre, se înfățișează ca și copilul comun al păcii care le unește pe amîndouă, posedă în sine tot atît de puțină rațiune pe cît are de puțină credința autentică.

Rațiunea, care în sine și pentru sine decăzuse deja prin faptul că concepea religia numai ca pe ceva pozitiv și nu în chip idealist, n-a putut face nimic mai bun decît să-și îndrepte de-acum, după luptă, privirile spre sine, să ajungă să se cunoască pe sine și să-și recunoască neființa în aceea că situează ceea ce este mai bun decît ea însăși (deoarece ea este numai intelect) într-o credință din afara și deasupra sa, ca pe un «dincolo», așa cum s-a întîmplat în filozofiile lui Kant, Jacobi și Fichte; și să-și recunoască neființa în faptul că ea face iarăși din sine servitoare a unei credințe. După Kant, rațiunea nu este capabilă să cunoască suprasensibilul; ideea supremă nu are totodată și realitate. Potrivit lui Jacobi „rațiunii îi este rușine să cerșească, iar ca să sape, ea nu are nici mîini nici picioare" *; omului îi sînt date numai sentimentul și conștiința că nu cunoaște adevărul, îi e dată numai presimțirea adevărului în rațiune, ceea ce nu este decît ceva general și subiectiv, și instinct. După Fichte, Dumnezeu este ceva ce nu poate fi înțeles, ceva ce nu poate fi gîndit; știința nu știe decît că nu știe nimic, și e nevoită să se refugieze în credință. Potrivit tuturor acestor gînditori, absolutul nu poate ființa, conform vechei distincții, împotriva rațiunii și tot atît de puțin pentru rațiune, ci el este deasupra rațiunii.

Metoda negativă a iluminismului, a cărei latură pozitivă era, în frămîntarea ei vanitoasă, lipsită de miez, și-a procurat o substanță prin faptul că și-a dat seama ea însăși de negativitatea sa și s-a liberat, pe de o parte, de platitudine, datorită puritații și infinității negativului; pe de altă parte însă, tocmai din acest motiv, ea nu poate avea ca știință pozitivă decît iarăși tot numai o cunoaștere a finitului și a empiricului, iar eternul nu-l poate avea decît dincolo: încît acesta este ceva gol pentru cunoaștere, iar acest spațiu infinit și vid al cunoașterii poate fi umplut numai cu subiectivitatea dorinței neîmplinite și a presentimentului. Ceea ce de altfel trecea ca moarte a filozofiei — anume că rațiunea renunță la ființarea ei în absolut, absoluta ei excludere din acesta și comportarea numai negativă a ei față de el — a devenit de-acum punctul suprem al filozofiei, iar neantul iluminismului, datorită faptului că devenise conștient, a devenit sistem.

---

* Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 1, p. 214.

Filozofiile imperfecte aparţin în genere, şi în mod nemijlocit prin aceea că sînt incomplete, unei necesităţi empirice ; şi de aceea această necesitate face să fie inteligibilă latura imperfecţiunii lor. Empiricul, adică ceea ce se înfăţişează în lume ca realitate obişnuită, este prezent în filozofiile empiricului în forma conceptului ca formînd una cu conştiinţa, şi pentru acest motiv ca fiind justificat. Principiul subiectiv comun al susmenţionatelor filozofii nu este, pe de o parte, o formă limitată a spiritului unei perioade scurte de timp, sau al unui număr neînsemnat [de filozofii] ; pe de altă parte, puternica formă spirituală care constituie principiul lor a atins în ele, fără îndoială, perfecţiunea conştiinţei sale şi a elaborării lui filozofice, a ajuns să fie exprimat în mod desăvîrşit pe seama cunoasterii.

Însă, marea formă a spiritului universal care s-a cunoscut pe sine în aceste filozofii, este principiul nordului şi, privit pe plan religios, principiul protestantismului ; este subiectivitatea, în care frumuseţea şi adevărul se înfăţişează pe sine în sentimente şi în feluri de a vedea, în iubire şi în intelect. Religia îşi clădeşte în inima individului templele şi altarele sale, şi suspine şi rugăciuni îl caută pe Dumnezeu a cărui intuire şi-o refuză, fiindcă este dată primejdia ce vine din partea intelectului, 6
care ar vedea un lucru în ceea ce este intuit şi lemne în ceea ce este pădurea. Fără îndoială, şi interiorul trebuie să devie exterior, intenţia să dobîndească o realitate în acţiune, nemijlocitul sentiment religios să se exprime în mişcare exterioară şi credinţa care fuge de obiectivitatea cunoaşterii trebuie să-şi devie obiectivă în gînduri, concepte şi cuvinte. Dar intelectul separă cu precizie subiectivul de obiectiv, acesta devenind ceea ce nu are nici o valoare, ceea ce e nimic ; după cum lupta frumuseţii subiective trebuie să fie dusă tocmai în scopul ca ea să se păstreze în mod adecvat împotriva necesităţii potrivit căreia subiectivul devine obiectiv ; şi frumuseţea care ar voi să devină reală în acest ce obiectiv, să cadă pradă obiectivului şi să constituie fenomenul acolo unde conştiinţa s-ar îndrepta spre reprezentare exterioară şi chiar spre obiectivitate, sau ar voi să se mişte formată de el : acestea ar trebui cu totul lăsate la o parte ; căci ar fi un prisos primejdios şi, fiindcă intelectul l-ar putea transforma într-un ceva, ar deveni un rău : după cum sentimentul frumos care s-ar converti în intuiţie lipsită de durere ar fi o superstiţie.

Această putere, conferită intelectului de către frumusețea subiectivă și de aspirația ei, și care pare mai întîi că se opune dorinței arzătoare a acesteia, dorință ce zboară sus pe deasupra finitului, considerîndu-l drept neant, este o latură tot atît de necesară ca și zelul pe care-l manifestă această dorință împotriva intelectului. Această putere va putea fi constatată mai încolo în expunerea filozofiilor acestei subiectivități. Tocmai datorită fugii lor din fața finitului și afirmării ferme a subiectivității, frumosul apare în general pentru aceste filozofii ca lucru, pădurea ca arbori, imaginile sau tablourile ca obiecte, care au ochi și nu văd, au urechi și nu aud, și cînd idealurile nu pot fi încorporate, asemenea butucilor și pietrelor, în realitatea cu totul înțeleasă, ele devin născociri și orice referire la ele apare drept joc lipsit de sens, sau dependență de obiecte și superstiție.

Dar, pe lîngă acest intelect care vede pretutindeni în ade-
7 vărul ființei numai cel finit, religia, ca sentiment, ca iubire plină de dor, își are latura ei sublimă în faptul că ea nu rămîne suspendată de nici o intuiție sau satisfacție trecătoare, ci aspiră cu ardoare spre frumusețea eternă și spre fericirea supremă. Ca aspirație intensă, ea este ceva subiectiv, dar ceea ce caută ea și nu-i este dat în intuiție, este absolutul și veșnicul. Dacă însă aspirația și-ar găsi obiectul, frumusețea temporală a unui subiect ca frumusețe a unui individ, fericirea supremă a ei ar fi perfecțiunea unei ființe care aparține lumii. Dar în măsura în care această frumusețe ar individualiza această perfecțiune, în aceeași măsură aceasta n-ar fi ceva frumos. Însă, ca pur corp al frumuseții interioare, existența empirică însăși încetează de a fi ceva temporal și propriu. Intenția rămîne nepătată de obiectivitatea sa ca acțiune, iar fapta, precum și satisfacția, nu se vor ridica, cu ajutorul intelectului, ca ceva ce ar fi potrivnic adevăratei identități a interiorului și exteriorului. Cunoașterea cea mai înaltă ar fi aceea în care individul n-ar fi în acest corp un ce singular, iar aspirația intensă ar ajunge la intuiție perfectă și la gustarea supremei fericiri.

Cînd s-a împlinit vremea, aspirația infinită s-a împăcat, pe deasupra corpului și a lumii, cu existența concretă ; dar s-a conciliat în felul că realitatea, cu care s-a înfăptuit împăcarea, adică obiectivul recunoscut de subiectivitate, era în fapt numai existența empirică, lume și realitate obișnuită : și deci însăși această conciliere nu-și pierdu caracterul opoziției absolute care

rezidă în aspirația frumoasă, ci împăcarea se făcu în sensul că ea s-a aruncat acum asupra celeilalte laturi a opoziției, asupra lumii empirice. Și dacă, din cauza necesității absolute și oarbe a naturii, această lume era în temeiul ei interior deja sigură de sine și fermă, ea avea totuși nevoie de o formă obiectivă pentru acest temei ; iar certitudinea inconștientă a cufundării în realitatea existenței empirice este nevoită, tocmai potrivit necesității proprii naturii, să se străduiască totodată să obțină justificare și să-și dobîndească o conștiință curată. Pentru conștiință, această împăcare s-a înfăptuit în doctrina fericirii ; așa încît punctul fix de la care se pleacă, subiectul empiric, și acel ceva cu care acesta este conciliat este tot realitatea obișnuită, realitate în care omul trebuie să aibă încredere și să i se dedice fără păcat. Această adîncă primitivitate și perfectă banalitate, ca motiv interior al acestei doctrine a fericirii, nu-și are o înălțare decît în aceea că ea tinde către o justificare și o conștiință curată, care, fiindcă ea nu e posibilă pentru națiune, prin idee, deoarece empiricul este absolut, nu poate atinge decît obiectivitatea intelectului, conceptul — concept care s-a prezentat în abstracția sa cea mai înaltă, ca o așa-zisă rațiune pură.

Dogmatismul iluminismului și al eudemonismului nu constă deci în faptul că acest dogmatism a făcut din fericire și plăcere valori supreme, căci atunci, cînd fericirea este înțeleasă ca idee, ea încetează de a fi ceva empiric și accidental, ori ceva senzorial. Acțiunea rațională și plăcerea supremă sînt una în cuprinsul supremei existențe. Și a voi să concepi ființa supremă pe latura idealității sale — care numai cînd este izolată poate fi numită acțiune rațională —, sau a voi s-o concepi pe latura realității ei — care numai cînd este izolată poate fi numită plăcere și sentiment —, este lucru cu totul indiferent dacă fericirea supremă este ideea supremă ; deoarece acțiunea rațională și plăcerea supremă, idealitatea și realitatea, sînt ambele deopotrivă cuprinse în ea și sînt identice. Nici o filozofie nu expune altceva decît modul în care ea construiește ca idee fericirea supremă. Întrucît plăcerea supremă este cunoscută de națiune, dispare nemijlocit discernabilitatea celor doi termeni, conceptul și infinitatea dominante în acțiune și realitatea și finitatea dominante în plăcere fiind receptate unele într-altele. Polemica împotriva fericirii se reduce la trăncăneală sterilă, dacă această fericire este percepută ca plăcere supremă cauzată de contemplația veșnică. Însă, firește, ceea ce a fost numit eudemonism implică o

fericire empirică, o plăcere senzorială și nu fericirea supremă produsă de contemplarea eternă.

Acestui caracter absolut al ființei empirice și finite îi stă în față conceptul sau infinitatea în mod atît de nemijlocit încît unul este condiționat prin celălalt și cu celălalt, și fiindcă unul este în ființarea-pentru-sine a sa absolut, astfel e și celălalt și al treilea [termen], adevăratul prim, este eternul «dincolo» de această opoziție. Infinitul, conceptul, ca fiind vid în sine, ca neant, își primește conținutul prin acel ceva la care, în opunerea lui, el este raportat, adică prin fericirea empirică a individului. [Potrivit acestui fel de a vedea], a subordona acestei unități a conceptului totul, concept al cărui conținut este individualitatea absolută, și a evalua orice formă a frumuseții și expresie a unei idei, înțelepciunea și virtutea, arta și știința în funcțiune de această unitate (adică a face din toate acestea ceva ce nu este în sine, deoarece unicul în-sine este conceptul a ceea ce nu este idee, ci individualitate absolută), iată ceea ce se numește înțelepciune și știință !

Potrivit principiului ferm al acestui sistem, principiu în sensul căruia finitul ființează în sine și pentru sine și este absolut, și e unica realitate, avem deci de o parte finitul și individualul sau singularul însuși în forma diversității, și în aceasta este, în consecință, cuprins tot ceea ce constituie eticul, religiosul și frumosul — deoarece acest singular este susceptibil de a fi înțeles de intelect ca un ce singular (sau individual), de cealaltă parte avem tot această finitate absolută în forma infinitului, ca concept al fericirii. În felul acesta, infinitul și finitul, care nu trebuie să fie afirmate ca identice în idee (deoarece fiecare din ele este pentru sine absolut), se găsesc în relație de dominare unul față de celălalt, fiindcă în opoziția lor absolută conceptul este dominantul. Dar, deasupra acestor opoziții absolute, deasupra relativelor identități ale dominării și deasupra inteligibilității empirice se află veșnicul. Opoziția de care e vorba fiind absolută, sfera veșnicului este ceea ce nu trebuie să intre în socoteală, ceea ce este neinteligibil, e vidul : este un Dumnezeu incognoscibil, care se află dincolo de limitele de frontieră a rațiunii, — această sferă care nu înseamnă nimic pentru intuiție, deoarece intuiția este aici numai o intuiție senzorială și limitată ; de asemenea, sfera aceasta nu există pentru plăcere, fiindcă nu există decît fericire empirică ; această sferă nu există pentru cunoaștere, deoarece ceea ce se numește

raţiune nu înseamnă decît a evalua totul şi toate prin raportare la individualitate, şi a subordona orice idee finităţii.

Ce poziţie i s-a atribuit în filozofia kantiană, jacobiană şi fichteană acestui caracter fundamental al eudemonismului şi iluminismului, care au transformat frumoasa obiectivitate a protestantismului în subiectivitate empirică, poezia durerii lui, care dispreţuieşte orice conciliere cu existenţa empirică, în proza împăcării cu această finitate şi a conştiinţei liniştite produsă de această împăcare? Aceste filozofii au părăsit acest caracter atît de puţin, încît ele mai curînd l-au perfecţionat în cel mai înalt grad. Tendinţa lor conştientă se îndreaptă nemijlocit spre principiul eudemonismului, dar, prin faptul că ele nu sînt decît această tendinţă, caracterul lor pozitiv este însuşi amintitul principiu; aşa încît modificarea adusă de aceste filozofii în conţinutul eudemonismului nu este decît doar o perfecţionare a elaborării lui, perfecţionare în sine indiferentă pentru raţiune şi filozofie, indiferentă pentru principiu. Rămîne în aceste filozofii în fiinţă modul absolut al finitului şi al realităţii, şi opoziţia absolută dintre infinit şi finit; iar ceea ce e de natură ideală este conceput numai ca concept. Cînd acest concept e afirmat ca pozitiv, rămîne cu deosebire identitatea relativă posibilă între acestea, rămîne, datorită conceptului, numai do- 11
minaţia a ceea ce apare ca real şi finit, de care ţine în acelaşi timp tot ce e frumos şi etic. Dar cînd conceptul este afirmat ca negativ, atunci subiectivitatea individului este dată în formă empirică, iar dominarea nu se înfăptuieşte prin intelect, ci ca o fermitate şi slăbiciune naturală a subiectivităţilor una faţă de cealaltă. Deasupra acestei finităţi absolute şi infinităţi absolute rămîne absolutul ca un gol al raţiunii şi al incomprehensibilităţii fixe, şi al credinţei, care, lipsită în sine de raţiune, este totuşi numită raţională, deoarece această raţiune, limitată la opunerea sa absolută, recunoaşte ceva ce este deasupra ei, ceva din care ea se exclude pe sine.

În forma eudemonismului principiul finităţii absolute încă nu-şi atinsese plenitudinea abstracţiei sale, întrucît pe latura infinităţii conceptul nu este afirmat ca concept pur, ci, umplut cu un conţinut, el se înfăţişează ca fericire. Nefiind pur, conceptul se prezintă în egalitate pozitivă cu opusul său; deoarece ceea ce constituie conţinutul său este tocmai realitatea afirmată aici în formă conceptuală, realitate care pe latura cealaltă este diversitate: aşa încît nu avem nici o reflexie asupra opoziţiei,

sau opoziția nu este afirmată obiectiv, și nu e afirmat empiricul ca negativitate pentru concept, iar conceptul nu este afirmat ca negativitate pentru empiric, și nici conceptul nu e afirmat ca negativul în sine. Însă, în abstracția perfectă reflexia asupra acestei opoziții sau opoziția ideală este obiectivă și fiecare latură a opoziției este afirmată ca un ceva care nu e ceea ce este cealaltă. Unitatea și diversitatea se înfățișează aici ca abstracții una față de cealaltă, prin ceea ce opușii au unul față de altul ambele laturi ale pozitivității și negativității. Încît empiricul este deci totodată și un ce absolut pentru concept, precum și un neant absolut. Pe latura pozitivității acestea sînt sus-menționatul
12 empirism, pe latura aceasta din urmă, a negativității, ele sînt idealism și scepticism în același timp. Prima poziție a ei o numesc filozofie practică, iar pe a doua filozofie teoretică. În prima, empiricul posedă pentru concept, sau în sine și pentru sine însuși, realitate absolută ; în aceasta din urmă, știința despre empiric este neant.

Înăuntrul acestui principiu fundamental și comun — înăuntrul caracterului absolut al finității și al opoziției absolute ce rezultă de aci între : finitate și infinitate, realitate și idealitate, sensibil și suprasensibil, și al transcendenței adevăratului real și al adevăratului absolut — aceste filozofii formează, la rîndul lor, opoziții între ele, și anume totalitatea formelor posibile de opoziție în cadrul acestui principiu. Filozofia kantiană stabilește latura obiectivă a întregii aceste sfere : conceptul absolut ființînd în chip absolut pentru sine ca rațiune practică este obiectivitatea supremă în cuprinsul finitului, este postulat absolut ca idealitatea în sine și pentru sine. Filozofia lui Jacobi este latura subiectivă : ea transpune opoziția și identitatea postulată ca absolută în subiectivitatea sentimentului ca aspirație infinită și ca durere fără leac. Filozofia lui Fichte este sinteza acestor două : ea pretinde forma obiectivității și a principiilor, asemenea lui Kant, dar afirmă conflictul dintre această obiectivitate pură și subiectivitate în același timp ca pe o aspirație intensă și ca pe o identitate subiectivă. La Kant, conceptul infinit este afirmat în sine și pentru sine și numai acesta este recunoscut de filozofie ; la Jacobi, infinitul se înfățișează împovărat de subiectivitate, ca instinct, impuls, individualitate ; la Fichte, însuși infinitul împovărat de subiectivitate este iarăși transformat în infinit obiectiv ca «trebuie să fie» și ca aspirație.

Aşadar, pe cît de diametral se opun aceste filozofii eudemonismului însuşi, tot pe atît de puţin au ieşit ele din el. Tendinţa lor exprimată în mod absolut şi principiul preconizat de ele sînt acelea de a se ridica deasupra subiectivului şi empiricului şi de a revendica pe seama raţiunii caracterul ei absolut 13
şi independenţa ei faţă de realitatea obişnuită. Dar această raţiune avînd numai această direcţie îndreptată împotriva empiricului, infinitul în sine nefiind decît în relaţie cu finitul, aceste filozofii, combătînd empiricul, au rămas nemijlocit în interiorul sferei lui. Filozofia lui Kant şi filozofia lui Fichte, fără îndoială, s-au ridicat pînă la concept, dar nu şi pînă la idee ; iar conceptul pur este idealitate absolută şi golul, care îşi are conţinutul şi dimensiunile exclusiv numai raportat la empiric şi deci avîndu-le prin acesta, întemeind tocmai în acest fel empirismul etic şi ştiinţific absolut pe care ele îl reproşează eudemonismului. Filozofia lui Jacobi nu face acest ocol de a separa conceptul de realitatea empirică şi apoi de a face să i se ofere conceptului conţinutul iarăşi de către această realitate empirică, în afara căreia pentru concept nu este decît dispariţia sa, — ci filozofia jacobiană, dat fiind faptul că principiul ei este subiectivitatea în mod nemijlocit, este eudemonism nemijlocit, doar cu adaosul negativităţii, întrucît ea îşi dă seama că gîndirea — pe care eudemonismul încă nu o recunoaşte ca fiind ceea ce e de natură ideală, ca aceea ce constituie negativul pentru realitate — este în sine neant.

Dacă formele ştiinţifice de manifestare mai vechi ale acestui realism al finităţii (deoarece, în ce priveşte formele neştiinţifice, lui îi aparţin toate isprăvile şi tendinţele culturii moderne), adică filozofia lui Locke şi doctrina fericirii, au transformat filozofia în psihologie empirică şi au ridicat la rangul de poziţie supremă poziţia unui subiect şi finitatea existentă în mod absolut, şi dacă aceste forme mai vechi s-au întrebat şi au răspuns ce este, potrivit unei concepţii sprijinită pe intelect, universul pentru o subiectivitate simţitoare şi conştientă, sau pentru o raţiune căzută numai în finitate şi dezbărată de intuirea şi de cunoaşterea veşnicului, cele trei filozofii susmenţionate reprezintă desăvîrşirea şi idealizarea acestei psihologii empirice, perfecţionare care 14
constă în faptul recunoaşterii că conceptul infinit este absolut opus empiricului, că sfera acestei opoziţii între un ce finit şi un ce nefinit este absolută (dar cînd infinitatea şi finitatea sînt în felul acesta opuse, una este tot atît de finită ca şi cealaltă) şi că deasupra acestora, dincolo de concept şi de empiric, este

veșnicul, însă puterea de cunoaștere și rațiunea rămîn îngrădite absolut numai la acum-amintita sferă. Într-o astfel de rațiune care gîndește numai ceea ce e finit, evident, este implicată poziția că ele nu pot gîndi decît ceea ce este finit, iar în rațiune că impuls și instinct este implicată concepția că rațiunea nu poate gîndi veșnicul. Idealismul (care în dimensiunea subiectivă, anume în filozofia lui Jacobi, poate avea numai forma unui scepticism și nu și forma adevăratului idealism, deoarece aici gîndirea pură este afirmată numai ca gîndire subiectivă, în timp ce, dimpotrivă, idealismul constă în aceea că în el gîndirea este cea obiectivă) — idealismul de care sînt capabile aceste filozofii — este un idealism al finitului, dar nu în sensul că finitul ar fi în ele un neant ; ci finitul este receptat în ele în formă ideală și în idealitatea finită, adică conceptul pur, infinitate absolută opusă finității, și finitul real sînt afirmate ambele ca egal de absolute.

Potrivit acestui fel de a vedea, singurul lucru cert în sine e faptul că un subiect gînditor este o rațiune împovărată de finitate ; și întreaga filozofie constă în determinarea universalului pentru această rațiune finită. Așa-numita critică a facultăților de cunoaștere la Kant, nedepășirea conștiinței și grija de a nu aluneca în transcendent la Fichte, iar la Jacobi cerința de a nu se întreprinde nimic ce este imposibil pentru rațiune, nu înseamnă altceva decît a limita în chip absolut rațiunea la forma finității, a nu uita natura absolută a subiectului în orice cunoaștere rațională, și a face din limitare lege și ființă eternă, atît în sine cît și pentru filozofie. Nu este deci de văzut în aceste filozofii altceva decît ridicarea culturii reflexiei la nivelul unui sistem : o cultură a intelectului omenesc obișnuit, care se înalță pînă la gîndirea unui ce universal, dar care, fiind intelect obișnuit, consideră conceptul infinit ca gîndire absolută și separă în mod absolut a sa intuire a veșnicului de conceptul infinit : fie că acest intelect obișnuit renunță în general la această intuire, menținîndu-se în cuprinsul conceptului și al empiriei, fie că el le are pe amîndouă, dar nu le poate uni, nu poate lua în concept intuirea sa, și nici nu poate nimici deopotrivă conceptul și empiria. Chinul cauzat naturilor mai alese de această îngrădire sau de această opoziție absolută se exprimă pe sine în aspirație sau dorință fierbinte, — în conștiința că aceasta este o limitare peste care nu se poate trece, se exprimă ca credință într-un «dincolo» al acestei îngrădiri ; dar în același timp

ca neputință permanentă de a se ridica deasupra îngrădirii în regiunea ea însăși clară și calmă a rațiunii.

Poziția fermă fixată pe seama filozofiei de atotputernicul timp și de cultura lui fiind o rațiune împovărată de sensibilitate, ceea ce poate urmări o astfel de filozofie nu este cunoașterea lui Dumnezeu, ci ceea ce se numește om. Acest om și umanitatea sînt poziția ei absolută : anume, omul ca o finitate fixă și de nedepășit a rațiunii, omul nu ca răsfrîngere a frumuseții eterne, ca focar spiritual al universului, ci ca o sensibilitate absolută, care are însă facultatea credinței de a se colora încă ici și colo cu un suprasensibil ce-i este străin. Ca și cum arta, limitată la portretistică, ar poseda latura sa ideală în faptul că ea ar mai pune în ochii unei fețe comune și o aspirație fierbinte și în gura acesteia un surîs melancolic, dar i-ar fi interzisă reprezentarea zeilor care sînt deasupra dorințelor intense și a melancoliei (ca și cînd reprezentarea chipurilor veșnice ar fi posibilă numai în paguba umanului) : astfel, filozofia nu trebuie să înfățișeze ideea omului, ci abstractul umanității empirice atinse de neajunsul limitării, și să poarte înfiptă în ea nemișcata săgeată a opoziției absolute și, în timp ce își dă limpede seama de limitarea sa la ceea ce e sensibil (fie că analizează acest abstract al său, fie că-l lasă întreg potrivit manierii emoționante a spiritelor frumoase), să se împodobească totodată și cu culoarea superficială a suprasensibilului, trimițînd la ceva superior, conținut în credință. 16

Dar adevărul nu poate fi înșelat printr-o astfel de canonizare a finității subzistente, deoarece adevărata sfințire ar trebui s-o anuleze. Cînd artistul, care nu este în stare să confere realității adevărul adevărat lăsînd să cadă asupra ei iluminația eterică și încorporînd-o pe aceasta cu totul în pictura sa, și cînd el știe să reprezinte numai realitatea în sine și pentru sine (realitatea așa cum se numește ea obișnuit realitate și adevăr fără să fie nici una nici alta), acest artist recurge, împotriva realității, la mijloace patetice, mișcătoare, recurge la mijlocul pe care i-l oferă sentimentalitatea și aspirația fierbinte, pictînd pretutindeni, vulgarității, lacrimi pe obraz și punîndu-i în gură cîte un „oh Dumnezeule" ! Prin aceasta, se înțelege, figurile lui privesc spre cer, dincolo de ceea ce e real, sînt însă figuri care, asemenea liliecilor, nu aparțin nici neamului păsăresc, nici animalelor, nici pămîntului și nici cerului. O astfel de frumusețe nu poate fi fără urîțenie, o astfel de moralitate nu poate fi fără slăbiciune și josnicie ; intelectul pe care-l întîlnim aici nu

poate fi lipsit de platitudine, norocul și nenorocul care intervin aici nu pot fi lipsite, primul de vulgaritate și aceasta din urmă de spaimă și laşitate, ambele nu pot fi lipsite de ceea ce merită să fie disprețuit. Tot atît de puțin poate filozofia purifica finitul și subiectivitatea cînd, potrivit modului său, ea le receptează în formă conceptuală și le aduce în legătură cu infinitul, de-
17 oarece acest infinit nu este el însuși adevărul, din cauză că nu e în stare să consume finitatea. Însă cînd dispar în ea realitatea și temporalul ca atare, dispariția această este considerată ca o disecare îngrozitoare, care nu-l lasă întreg pe om, și ca o violentă operație de abstracție care nu posedă adevăr și cu deosebire nu are adevăr practic. O astfel de abstracție este înțeleasă ca o amputare dureroasă prin care este îndepărtată o bucată esențială din plenitudinea întregului ; însă, ca bucată esențială și ca un în-sine absolut este privit temporalul și empiricul, și privația. Este ca și cum acela care vede numai picioarele unei opere de artă s-ar plînge, cînd i se arată întreaga operă, că a fost privat de privație, că a fost nedesăvîrșită nedesăvîrșirea. Cunoașterea finită este o astfel de cunoaștere a unei părți și a unui singular. Dacă absolutul ar fi c o m p u s din finit și infinit, a face abstracție de finit ar fi fără îndoială o pierdere. Dar în idee, finitul și infinitul sînt una, și de aceea finitatea ca atare a dispărut, întrucît ar fi să aibă în sine și pentru sine adevăr și realitate ; însă a fost negat numai ceea ce este negație în ea, și deci a fost afirmată adevărata afirmație.

Abstracția supremă a acestei negații absolute este „egoitatea", după cum, de altfel, lucrul este abstracția supremă a poziției. Și una și cealaltă este ea însăși numai o negație a celeilalte. Ființa pură ca și gîndirea pură — un lucru absolut și egoitatea absolută — sînt deopotrivă finitate transformată în ceva absolut. Și pe această una și aceeași treaptă se găsesc eudemonismul și iluminismul (ca să nu mai vorbim de celelalte forme de manifestare), precum și filozofia kantiană, jacobiană și fichteană, filozofii spre a căror confruntare mai amănunțită ne îndreptăm acum.

A. FILOZOFIA KANTIANĂ

Prin faptul că esența ei este aceea de a fi idealism critic, 18
filozofia kantiană mărturisește direct că principiul său e principiu al subiectivității și al gîndirii formale ; și, sigură de poziția sa, care face din unitatea reflexiei punct de vedere suprem, această filozofie ne revelează, printr-o povestire plină de dezinvoltură, ceea ce este ea și ceea ce voiește. Numele de rațiune pe care-l dă ea conceptului poate cel mult să îngreuneze și să ascundă înțelegerea sensului acestuia. Pe pozițiile mai de jos ale sale, unde ea are la baza sa într-adevăr o idee, pe de o parte confuzia cu care exprimă ideea face ca aceasta să fie anevoios recunoscută, pe de altă parte această filozofie transformă ea însăși destul de curînd raționalul în ceva ce ține de intelect și în ceva condiționat. Iar altă dată ea dă în drumul său, incidental, mai adesea peste idei considerate de ea ca simple posibilități ale gîndirii și ca niște concepte transcendente lipsite de orice realitate, idei pe care destul de repede le lasă să cadă iarăși ca niște simple gînduri goale. Ideea supremă apoi, — de care ea s-a lovit în cursul îndeletnicirii sale critice, și pe care a tratat-o ca pe o „speculație" goală și ca pe „o simplă și nenaturală farsă școlărească de a face să iasă realitatea din concepte" * — o înfățișează ea însăși, la sfîrșitul său, ca pe un postulat care ar poseda o subiectivitate necesară, dar nu acea obiectivitate absolută încît, plecînd de la această idee supremă, în loc să sfîrșească cu ea în cîmpul credinței, să înceapă absolut numai de la ea filozofia și s-o recunoască pe aceasta ca pe una

---

* *Critica rațiunii pure*, ed. VI, p. 463, 467.

al cărei conținut este constituit exclusiv din conținutul acestei idei supreme.

Filozofia kantiană se oprește, simplu, la opoziție și face din identitatea acesteia sfîrșit absolut al filozofiei, adică pură limită, care e numai o negație a filozofiei: dimpotrivă, ca sarcină a adevăratei filozofii nu trebuie considerată aceea de a rezolva la sfîrșitul său opozițiile ce se întîlnesc și sînt sesizate ca opoziție, cînd între spirit și lume, cînd între suflet și corp, cînd între eu și natură etc., ci unica idee a filozofiei, idee care posedă pentru ea realitate și adevărată obiectivitate, este depășirea absolută a opoziției. Și această identitate absolută nu este un postulat general subiectiv și de nerealizat, ci ea este unica realitate veritabilă: și nici cunoașterea ei nu este o credință, adică un «dincolo» pentru cunoaștere, ci este unica cunoaștere proprie filozofiei. Filozofia este idealism, deoarece ea nu recunoaște ca ființînd pentru sine în identitatea absolută, rupt de celălalt, pe nici unul dintre cei doi opuși, ci pentru idecа supremă, indiferentă față de ambii opuși, fiecare dintre aceștia este neant dacă este considerat izolat. Filozofia kantiană are meritul de a fi idealism, întrucît ea demonstrează că nici conceptul luat singur pentru sine și nici intuiția sensibilă luată singură pentru sine nu este ceva, „intuiția pentru sine este oarbă, iar conceptul pentru sine este gol" *, și că identitatea finită a ambelor în conștiință, identitate care se numește experiență, este tot atît de puțin cunoaștere ce ține de rațiune. Dar, întrucît filozofia kantiană declară că această cunoaștere finită este unica cunoaștere posibilă, consideră ca ceea-ce-este-în-sine, ca pozitiv, tocmai sus-amintita latură negativă și pur idealistă, sau, iarăși, face chiar din acum-menționatul concept gol rațiune absolută, atît teoretică cît și practică, această filozofie a lui Kant alunecă înapoi în finitate absolută și în subiectivitate. Astfel întreaga sarcină și tot conținutul acestei filozofii nu este cunoașterea absolutului, ci cunoașterea acestei subiectivități, sau o critică a facultății de cunoaștere.

„Eram de părerea că, pentru a obține rezultate în diferitele cercetări pe care le întreprinde bucuros spiritul omului, oarecum primul pas ar fi acela de a examina cu precizie intelectul nostru, forțele noastre și de a vedea pentru ce fel de lucruri se potrivesc ele. Cînd în cercetările lor oamenii merg mai departe decît le îngăduie capacitatea lor și își lasă gîndurile să rătăcească pe o

* *Critica rațiunii pure*, p. 55.

mare atît de adîncă şi unde ei nu pot găsi nici un fel de indicaţie îndrumătoare, nu este mirare că ei nu trezesc decît îndoieli, angajîndu-se tot mai mult în controverse care, neputînd fi niciodată rezolvate şi terminate, nu fac decît să alimenteze şi să înmulţească aceste îndoieli, confirmîndu-i în cele din urmă într-o stare de complet scepticism. Dimpotrivă, dacă puterea intelectului nostru ar fi bine cîntărită, dacă s-ar descoperi odată cît de departe se întinde cunoaşterea noastră şi s-ar găsi orizontul care formează linia de frontieră despărţitoare între partea luminată şi cea întunecoasă, între ceea ce poate fi înţeles şi ceea ce nu poate fi înţeles, atunci oamenii s-ar opri poate cu mai puţină greutate la necunoaşterea recunoscută a acestei din urmă părţi : şi şi-ar îndrepta gîndurile şi discursurile cu mai mare avantaj şi plăcere spre cealaltă parte".

Prin aceste cuvinte exprima Locke în introducerea *Încercării* sale scopul întreprinderii sale, cuvinte pe care le-am putea, tot atît de bine citi în introducerea la filozofia kantiană, filozofie care, de asemenea, se restrînge înăuntrul scopului urmărit de Locke, anume înăuntrul examinării intelectului finit.

Dar înăuntrul acestor limite şi în pofida rezultatului suprem formulat cu totul altfel, se află exprimată ideea veritabilă a raţiunii în propoziţia: „Cum sînt posibile judecăţile sintetice *a priori?*" I s-a întîmplat însă lui Kant ceea ce-i reproşează el lui Hume, anume că, departe de a fi gîndit această problemă a filozofiei destul de precis şi în termenii ei generali, el s-a oprit numai la semnificaţia subiectivă şi exterioară a ei, şi a crezut că poate arăta că o cunoaştere bazată pe raţiune este imposibilă ; iar potrivit concluziilor lui, tot ceea ce se numeşte filozofie, s-ar reduce la simpla iluzie că nu există o presupusă cunoaştere proprie raţiunii. 21

Cum sînt posibile judecăţile sintetice *a priori?* Această problemă nu exprimă nimic altceva decît ideea că în judecata sintetică subiectul şi predicatul, primul particularul, al doilea generalul, primul în forma fiinţei, al doilea în forma gîndirii, aceşti eterogeni, sînt în acelaşi timp *a priori*, adică absolut identici. Posibilitatea acestei afirmări, acestei puneri ţine exclusiv de raţiune, care nu este altceva decît această identitate a unor atare eterogeni. Zărim această idee prin platitudinea deducţiei categoriilor şi în legătură cu spaţiul şi timpul, nu acolo unde ea ar trebui să fie în tratarea transcendentală a acestor forme —,

dar totuși, în continuare, ea este sesizată acolo unde apare mai întîi unitatea originar sintetică a apercepției, la deducția categoriilor, și e recunoscută și ca principiu al sintezei figurative sau al formelor intuiției, iar spațiul și timpul sînt sesizate ele înseși ca unități sintetice, și imaginația productivă, spontaneitatea și activitatea sintetică absolută sînt înțelese ca principiu al sensibilității, care mai înainte fusese caracterizată numai ca receptivitate.

Această unitate sintetică originară, adică unitate care nu trebuie înțeleasă ca produs al contrarelor, ci ca într-adevăr necesară, absolută, originară identitate a contrarelor, este atît principiu al imaginației productive, al unității oarbe, adică al unității scufundate în diferență, și nu se separă de aceasta, cît și
22 principiu al unității care afirmă diferența ca identică, dar care se deosebește de diferenți ca intelect. De unde reiese că formele kantiene ale intuiției și formele gîndirii nu sînt nicidecum îndepărtate unele de altele ca facultăți aparte, izolate unele de altele, așa cum ni le reprezentăm de obicei. Una și aceeași unitate sintetică — ceea ce înseamnă aceasta aici, a fost precizat adineaori — este principiul intuirii și al intelectului. Intelectul este numai potența superioară în care identitatea, scufundată în cursul procesului de intuire cu totul în diversitate, și opusă totodată acesteia se constituie în sine însăși ca universalitate, prin ceea ce ea este puterea superioară. De aceea, Kant are cu totul dreptate să numească oarbă intuiția lipsită de formă ; deoarece în intuiție nu există opoziția relativă și deci nici identitatea și opoziția relativă în care constă vederea sau conștiința, ci identitatea este în intuiție ca în magnet complet identică cu diferența. Însă întrucît intuiția este intuiția sensibilă, adică opoziția nu este suprimată (și conservată totodată) ca în intuiția intelectuală, ci trebuie să apară în intuiția empirică ca opoziție a unei astfel de intuiții, opoziția subzistă și în această formă a scufundării [în diversitate], și astfel opozițiile se separă una de alta ca două forme ale intuirii, una ca identitate a gîndirii, cealaltă ca identitate a ființei, ca intuiție a timpului și a spațiului. Tot astfel conceptul lipsit de intuiție este gol ; deoarece unitatea sintetică este concept numai întrucît ea îmbină în așa fel diferența încît aceasta se înfățișează în același timp în afara unității în opoziție relativă față de unitate. Izolat, conceptul pur este identitatea goală ; numai ca totodată relativ identic cu acel ceva căruia el i se opune este el concept și numai umplut cu diversul intuiției : intuiție sensibilă $A=B$, concept $A^2=(A=B)$.

Cît privește poziția principală, anume că imaginația productivă, atît în forma intuirii sensibile cît și în aceea a prin- 23
derii în concept a intuiției sau a experienței, este o veritabilă idee speculativă : prin expresia de unitate sintetică identitatea poate lua aparența că ea ar pre-supune antiteza și ar avea nevoie de diversitatea antitezei ca de ceva ce e independent de ea și ființează-pentru-sine ; identitatea ar fi deci după natura ei ceva ulterior opoziției. Dar amintita unitate este la Kant incontestabil identitatea originară absolută a conștiinței de sine care afirmă aprioric absolut din sine judecata, sau mai curînd ca identitate a subiectivului și obiectivului, apare în conștiință ca judecată. Această unitate originară a apercepției este numită sintetică tocmai din cauza dublei laturi a ei, deoarece în ea opușii sînt absolut una. Dacă sinteza absolută — care este absolută întrucît nu e un agregat de diversități ticluite laolaltă ea adăugîndu-se ulterior la acestea — o desfacem și reflectăm asupra opușilor ei, vedem că unul din aceștia este eul gol, conceptul, iar celălalt este diversitate, corp, materie sau cum voim să spunem. În *Critica rațiunii pure* (p. 135, ediția a doua (1787) *) Kant spune foarte bine : „Prin eul gol ca simplă reprezentare nu este dat nimic divers" ; (adevărata unitate sintetică adică identitate rațională este numai aceea, care e raportul pluralității față de identitatea goală, eul, din care, ca sinteză originară, se despart mai întîi eul ca subiect gînditor și pluralitatea ca corp și lume) ; prin ceea ce Kant însuși făcea deci distincție între eul abstract, sau identitatea proprie intelectului și adevăratul eu ca identitate absolută, originar sintetică, ca principiu.

În felul acesta și-a rezolvat într-adevăr Kant problema sa formulată în întrebarea : „Cum sînt posibile judecățile sintetice 24
a priori ?" Ele sînt posibile datorită identității originare absolute între eterogeni, identitate din care abia apoi se separă, ca din ceva necondiționat ea însăși, ca subiect și predicat ; particular și general înfățișîndu-se separate în forma unei judecăți. Însă, ceea ce este rațional, sau, cum se exprimă Kant, ceea ce e aprioric în această judecată, identitatea absolută, ca concept mediu [sau termen mediu] nu apare în judecată, ci în silogism. În judecată, identitatea aceasta este numai copula : „este", un ce inconștient ; și judecata însăși este numai manifestarea preponderentă a diferenței. Raționalul este aici pentru cunoaștere tot atît de scufundat în opoziție pe cît este de scufundată pen-

* Ed. VII, p. 99

tru conștiință în general identitatea în intuiție. *Copula* nu este ceva gîndit, cunoscut, ci ea exprimă tocmai necunoașterea raționalului. Ceea ce iese în lumină și se găsește în conștiință, este numai produsul ca membre ale opoziției : subiect și predicat ; și numai acestea sînt afirmate în forma judecății, nu și unitatea lor ca obiect al gîndirii. În intuiția sensibilă conceptul și realul nu se înfățișează ca opuse unul altuia. În judecată identitatea ca universal se retrage totodată din starea sa de scufundare în diferență, care în felul acesta apare ca ceva particular și se opune acestei scufundări. Dar identitatea rațională a identității ca identitate a universalului și particularului este ceea ce e inconștient în judecată, și judecata însăși este numai manifestarea acestuia.

Fără a distinge de eu — care este cel ce are reprezentări și e subiect, și este numit de Kant numai însoțitor al tuturor reprezentărilor — ceea ce Kant numește facultate a unității originare sintetice, a apercepției ; și fără a privi ca pe un „ce-în-sine" exclusiv această putere imaginativă, însă considerată nu ca termen mediu intercalat între un subiect absolut existent
25 și o lume absolută existentă, ci luată ca ceea ce e prim și originar din care abia ulterior se separă eul subiectiv precum și lumea obiectivă ca fenomen și produs cu necesitate împărțit în două, nu se poate înțelege nimic din întreaga deducție transcendentală, fie aceea a formelor instituției, fie cea a categoriilor. Această imaginație fiind identitatea originară bilaterală care pe o latură a ei devine subiect în general, iar pe cealaltă latură obiect, și fiind originare ambele, nu este altceva decît însăși rațiunea a cărei idee a fost determinată anterior, numai rațiunea ca apărînd în sfera conștiinței empirice. Că însinele conștiinței empirice este însăși rațiunea, că imaginația productivă, atît ca intuitivă cît și ca una ce face experiențe, nu este o facultate particulară separată de rațiune, și că această imaginație productivă se numește numai intelect, întrucît categoriile ca forme determinate ale imaginației care face experiențe sînt puse sub forma infinitului și sînt fixate ca și concepte, care de asemenea formează în sfera lor un sistem complet, — iată ceea ce trebuie să fie înțeles perfect de cei ce, auzind vorbindu-se despre imaginație, nu se gîndesc nici la intelect și încă și mai puțin la rațiune, ci se gîndesc numai la lipsă de legitate, la arbitrar și la ficțiuni, și nu se pot dezbăra de reprezentarea unei diversități calitative de facultăți și aptitudini ale spiritului. În filozofia kantiană a fost lăsată să figureze mai mult

imaginația productivă fiindcă ideea pură a acestei filozofii este, fără îndoială, destul de amestecată, ca și alte facultăți *(Potenzen)*; și este înfățișată aproape în obișnuita formă a unor facultăți psihologice dar apriorice, iar Kant a conceput unicul aprioric — fie acesta al sensibilității sau al intelectului, sau oricare ar fi — nu ca rațiune, ci numai sub înfățișarea unor concepte formale ca universalitate și necesitate, și, cum vom vedea îndată, a făcut din veritabilul aprioric iarăși o unitate pură, adică nu unitate originar sintetică. 26

Însă, întrucît însinele a fost așezat în puterea imaginației, iar duplicitatea acesteia a fost concepută ca duplicitate reflectată, anume, ca judecată, și tot astfel identitatea ei ca intelect și categorii, deci ca o identitate tot reflectată și relativă, a trebuit să fie reflectată și identitatea absolută a identității relative — identitate fixată ca universal sau categorie — și a duplicității relative a universalului și particularului, și să fie recunoscută această identitate absolută ca rațiune. Numai că imaginația care este rațiune, scufundată în diferență, este ridicată ca această putere numai în forma infinității, este fixată ca intelect: și această identitate pur relativă se opune în chip necesar particularului, este absolut afectată de acesta ca ceva ce-i este străin și empiric. Iar însinele ambelor, identitatea acestui intelect și a empiricului, sau aprioricul judecății, nu iese la lumină și filozofia nu înaintează de la judecată pînă la silogismul aprioric, de la recunoașterea că acest aprioric este manifestare-în-sine, nu înaintează pînă la cunoașterea însinelui. De aceea poate, și în această presupunere trebuie înțeleasă astfel judecata absolută a idealismului în înfățișarea kantiană, că diversul sensibilității, conștiința empirică întrucît e intuiție și senzație, este în sine ceva lipsit de legătură, lumea este ceva ce se năruie în sine, ceva ce dobîndește numai prin fapta bună a conștiinței de sine a oamenilor rezonabili coeziune obiectivă și consistență, substanțialitate, multiplicitate și chiar realitate și posibilitate: un mod-determinat obiectiv, pe care omul îl privește și-l repudiază. Întreaga deducție primește apoi sensul foarte comprehensibil că lucrurile-în-sine și senzațiile sînt lipsite de mod-determinat obiectiv; cît privește senzațiile și realitatea lor empirică, nu rămîne altceva decît să gîndim că sen- 27
zația provine de la lucrurile-în-sine, deoarece de la ele provine în general modul-determinat incomprehensibil al conștiinței empirice, și ele nu pot fi nici intuite și nici cunoscute (ceea ce este în experiență formă a intuiției aparține sintezei figurative,

ceea ce este concept aparține sintezei intelectuale ; pentru lucrurile-în-sine nu rămîne alt organ decît senzația ; deoarece singură aceasta nu este *a priori*, adică nu este întemeiată în facultatea omenească de cunoaștere, pentru care nu există decît fenomene), — lucrurile-în-sine și senzațiile sînt fără mod determinat obiectiv. Modul determinat obiectiv al lucrurilor-în-sine și al senzațiilor este unitatea lor, însă această unitate este numai conștiința de sine a unui subiect care are experiențe, și deci ea este tot atît de puțin ceva cu adevărat aprioric și ceva ființînd-în-sine pe cît de puțin este o altă subiectivitate oarecare.

În consecință, idealismul critic n-ar consta decît în știința formală că subiectul și lucrurile sau non-eul există fiecare pentru sine, eul lui „eu gîndesc" și lucrul-în-sine ; nu ca și cînd fiecare dintre ele ar fi substanță, ar fi afirmat unul ca lucru sufletesc, celălalt ca lucru obiectiv, ci eul lui «eu gîndesc», ca subiect, este absolut, precum și lucrul-în-sine aflător dincolo de el, ambele fără altă determinație după categorii. Modul determinat obiectiv și formele lui apar abia în raportarea lor unul la altul ; și această identitate a lor este cea formală, care apare ca legătură cauzală, încît lucrul-în-sine devine obiect întrucît primește oarecare determinație de la subiectul activ, determinație care numai datorită acestui fapt este una și aceeași în ambele, dar în afară de acestă subiect și obiect sînt ceva complet difenit : sînt identice cum este soarele și piatra în privința căldurii, cînd soarele încălzește piatra. Într-o astfel de identitate formală a trecut identitatea absolută a subiectului și obiectului, iar idealismul transcendental s-a transformat în acest idealism formal, sau mai curînd, și propriu-zis, psihologic.

28 Cînd este făcută separarea subiectului și obiectului, judecata se înfățișează iarăși dedublată în subiectiv și obiectiv, ca o trecere de la un obiectiv la altul ; obiective care sînt iarăși puse în relația unui subiectiv față de un obiectiv și în raportul de identitate al amîndurora ; de asemenea, judecata apare ca trecere de la un fenomen subiectiv la altul. Astfel, greutatea este obiectivul, ca un ce subiectiv sau particular este corpul, iar ca un ce obiectiv sau universal este mișcarea ; sau subiectivul, imaginația, ca ce subiectiv sau particular este eul, ca ce obiectiv sau universal este experiența.

Aceste relații ale fenomenului ca judecăți Kant le-a așezat, pe latura lor obiectivă, în sistemul principiilor puterii de judecată. Și întrucît identitatea a ceva ce se înfățișază într-un astfel de raport al judecății ca eterogen, de exemplu, întrucît

ceea ce este cauză este legat în mod necesar adică absolut de efect, este identitate transcendentală, avem de-a face cu idealism adevărat. Dar acest întreg sistem al principiilor este, pe de altă parte, prezentat iarăşi ca intelect omenesc conştient, ca ceva subiectiv ; şi acum se pune întrebarea : ce fel de raport există între această judecată, adică între această subiectivitate a intelectului şi obiectivitate ? Ambele acestea sînt identice, dar formal identice, întrucît eterogenitatea intelectului este lăsată în afară. Forma *A* este prezentată ca aceeaşi în subiect şi în obiect. Ea nu este în acelaşi timp afirmată ca mod eterogen, adică o dată ca ceva subiectiv, o dată ca ceva obiectiv, o dată ca unitate, o dată ca diversitate, aşa cum trebuie să fie exclusiv sesizate opoziţia şi fenomenele ; forma *A* nu este în acelaşi timp afirmată o dată ca punct, o dată ca linie, nu e afirmată ca 1=2, ci dacă subiectivul este punct, obiectivul este şi el punct ; dacă subiectivul este linie, obiectivul este şi el linie. Unul şi acelaşi este considerat o dată ca reprezentare, o dată ca lucru 29
existent : copacul ca reprezentare a mea şi ca un lucru ; căldura, lumina, roşul, dulcele etc. ca senzaţii ale mele şi ca proprietăţi ale lucrurilor ; după cum categoria este privită o dată ca relaţie a gîndirii mele, de cealaltă dată ca relaţie a lucrurilor. Dar, a vedea în deosebiri ca cele prezentate aici numai laturi diferite ale considerării mele subiective, şi a susţine că aceste laturi nu sînt la rîndul lor ele însele obiective în opoziţia lor ca cunoaştere a fenomenului, ci a înfăţişa amintita identitate formală drept lucru principal, iată ce constituie esenţa idealismului formal sau psihologic, idealism care cunoaşte tot atît de puţin m a n i f e s t a r e a absolutului potrivit adevărului e i, pe cît de puţin cunoaşte identitatea absolută (una este absolut inseparabilă de cealaltă), în care filozofia kantiană, şi cu deosebire cea fichteană, alunecă la tot pasul. NB

O astfel de identitate formală are nemijlocit în faţa ei sau alături de ea o neidentitate infinită, cu care este nevoită să se combine într-un fel incomprehensibil. Astfel avem de o parte eul cu imaginaţia sa productivă, sau mai curînd cu unitatea lui sintetică, care, afirmată izolat, este unitate formală a diversului, alături de aceasta avem însă o infinitate de senzaţii şi, dacă vreţi, de lucruri-în-sine ; regn care, întrucît este părăsit de categorii, nu poate fi altceva decît o masă amorfă, cu toate că, şi potrivit *Criticii puterii de judecată,* acesta, ca un regn al naturii frumoase, conţine în sine determinaţii pe care puterea de judecată nu le poate subsuma, ci numai reflecta. Dar, fiindcă

obiectivitatea și consistența în general nu vin decît de la categorii, acest regn, însă fără categorii, ființează totuși pentru sine și pentru reflexie, nu ni-l putem reprezenta decît ca pe regele de aramă din poveste, pe care o conștiință de sine omenească
30 îl străbate cu arterele obiectivității, ca să fie figură cu ținută dreaptă, artere pe care i le golește picătură cu picătură idealismul formal transcendental, încît se prăbușește, devenind un ce intermediar între formă și morman amorf, neplăcut la vedere ; iar pentru cunoașterea naturii — și fără arterele pe care le introdusese în amintita figură — nu rămîne decît senzația.

În felul acesta, obiectivitatea categoriilor în experiență și necesitatea acestor relații devin prin urmare iarăși ceva accidental și subiectiv. Acest intelect este intelect omenesc, e o parte a facultății de cunoaștere, intelect al unui punct fix al egoității. Așa cum sînt ele cunoscute de intelect, lucrurile sînt numai fenomene, nu sînt în sine ; ceea ce este un rezultat cu totul adevărat. Dar concluzia nemijlocită este că și un intelect care cunoaște numai fenomene și numai un nimic-în-sine, este el însuși fenomen și nu e nimic în sine. Însă intelectul care cunoaște în felul acesta, intelectul discursiv, este considerat, dimpotrivă, ca un ce în sine și absolut, iar cunoașterea fenomenelor este privită dogmatic ca fiind unicul mod de cunoaștere, în timp ce cunoașterea rațională este negată. Dacă formele, datorită cărora este obiectul nu sînt în ele însele nimic, ele trebuie să fie tot nimic în ele însele pentru rațiunea cunoscătoare. Că intelectul este absolutul spiritului omenesc, iată un fapt asupra căruia nu pare să se fi ivit niciodată în mintea lui Kant nici cea mai ușoară îndoială ! ci, potrivit lui, intelectul constituie finitatea absolut fixată și de neînvins a rațiunii umane.

Cînd e vorba de „a explica problema uniunii sufletului cu corpul", Kant susține cu dreptate că „dificultatea" (nu a explicării, ci a cunoașterii) constă „în pretinsa eterogeneitate sau lipsa de conformitate dintre suflet și obiectele percepute cu simțurile exterioare ; dar, dacă ne gîndim că aceste două feluri de obiecte nu se deosebesc aici în mod intrinsec, că nu se deosebesc decît întrucît unul din feluri apare exterior celui-
31 lalt, și că, deci, ceea ce se află la baza fenomenului materie ca lucru-în-sine, ar putea eventual să nu fie atît de eterogen, atunci ar dispare dificultatea și n-ar mai rămîne decît aceea de a înțelege cum e în genere posibilă o unire a substanțelor" (este superfluu să fie strămutată dincoace dificultatea), problemă „a cărei dezlegare se află, fără îndoială în afara dome-

niului cunoaşterii o m e n e ş t i" *. Vedem că numai de dragul iubitei umanităţi şi al puterii ei de cunoaştere ţine Kant atît de puţin la gîndul său că adineaori-amintitele forme de existenţă n-ar fi poate î n s i n e atît de eterogene, ci ele ar fi astfel numai ca fenomene, considerînd acest gînd al său drept simplă părere ciudată a unui „poate că", şi nu ca pe un gînd sprijinit pe raţiune.

Un astfel de idealism formal, care în felul acesta aşază un punct absolut al egoităţii de o parte, iar de cealaltă parte diversitatea absolută sau senzaţia, este dualism. Latura idealistă, care revendică pe seama subiectului anumite raporturi, numite categorii, nu este altceva decît o lărgire a doctrinei lui Locke, care susţine că conceptele şi formele sînt date de obiect, situînd în subiect numai perceperea î n g e n e r a l, un intelect general ; acest idealism, dimpotrivă, determină mai departe perceperea ca formă imanentă şi prin aceasta, fără îndoială, cîştigă deja infinit de mult prin faptul că vidul perceperii sau al spontaneităţii este *a priori,* absolut umplut cu un conţinut, întrucît modul determinat al formei nu este nimic altceva decît identitatea contrarelor. Prin ceea ce intelectul aprioric devine totodată — cel puţin în general — aposterioric (deoarece aposterioritatea nu e altceva decît opoziţia) şi astfel este dat conceptul formal al raţiunii, conceptul de a fi aprioric şi aposteriorică, identică şi neidentică în unitate absolută ; însă idee care, la Kant, rămîne intelect, şi numai produsul ei este cunoscut ca 32
j u d e c a t ă sintetică *a priori.* Aşadar, în interiorul său intelectul, întrucît în el însuşi universalul şi particularul sînt una, este o idee speculativă şi trebuie să fie o idee speculativă ; deoarece opoziţia judecăţii trebuie să fie *a priori,* necesară şi universală, adică absolut identică. Dar ea rămîne la „trebuie să fie", deoarece această gîndire este iarăşi intelect, un intelect opus sensibilităţii empirice. Întreaga deducţie este o analiză a experienţei şi o punere sau afirmare a unei antiteze absolute şi a unui dualism.

Faptul că intelectul este ceva subiectiv, pentru care lucrurile nu sînt în sine, ci sînt numai fenomene, are, prin urmare, un dublu sens : sensul foarte just că intelectul exprimă principiul opoziţiei şi abstracţia finităţii ; şi un al doilea sens, potrivit căruia finitatea şi fenomenul în om sînt un ce absolut : nu sînt însinele lucrurilor, ci însinele raţiunii cunoscătoare. Fiind

* *Critica raţiunii pure,* ed. VI, p. 309.

calitate subiectivă a spiritului, intelectul trebuie să fie absolut. Însă, deja în genere prin faptul că intelectul este instituit ca ceva subiectiv, este recunoscut ca ceva ce nu e absolut; pentru idealismul formal trebuie să fie indiferent dacă intelectul necesar și cunoscut în dimensiunile formei sale, este afirmat ca subiectiv ori ca obiectiv. Cînd intelectul trebuie să fie considerat pentru sine ca abstracție a formei în triplicitatea ei, este egal dacă el e privit ca intelect al conștiinței sau și ca intelect al naturii, ca formă a inteligenței conștiente, ori a inteligenței inconștiente; încît, după cum intelectul este gîndit în eu, intelectualizat, tot astfel este el gîndit realizat în natură. Dacă intelectul ar fi în genere ceva în sine, el ar poseda realitate atît în natură ca lume inteligibilă existentă în sine și pentru sine în afara cunoașterii întemeiată pe intelect, cît și ca un intelect care se gîndește pe sine în afara naturii în forma intelectualității: am avea experiența atît subiectiv, ca sistem con-
33 știent, cît și experiența obiectiv, ca sistem inconștient al diversității și înlănțuirii lumii. Dar lumea nu de aceea nu este în sine, fiindcă formele ei i le conferă abia un intelect conștient, ci fiindcă ea este natură, adică este deasupra finității și a intelectului; și tot astfel intelectul conștient nu este în sine nu fiindcă este intelect omenesc, ci fiindcă el este intelect în general, adică în el avem o ființare absolută a opoziției.

Prin urmare, noi nu trebuie să vedem meritul lui Kant în faptul că el a așezat formele exprimate în categorii ca pe o țeapă a finității absolute în facultatea de cunoaștere a omului, ci în faptul că el a pus mai mult în forma imaginației transcendentale ideea adevăratei aprioricități, dar chiar și în intelect a situat începutul ideii rațiunii prin aceea că el a considerat gîndirea sau forma nu ca pe ceva subiectiv, ci ca pe ceva în sine, nu ca pe ceva lipsit de formă, ca apercepție goală, ci el a înțeles gîndirea ca intelect, ca formă adevărată, anume ca triplicitate. Numai în această triplicitate se află sîmburele speculativului, deoarece în ea este conținută în același timp judecata originară sau dualitatea, deci însăși posibilitatea aposteriorității, iar aposterioritatea încetează în felul acesta de a fi absolut opusă aprioricului, și tocmai prin aceasta și aprioritatea încetează de a fi identitate formală. Însă ideea mai pură a unui intelect care este totodată și aposterioric, ideea termenului mediu absolut a unui intelect intuitiv, o vom discuta mai încolo.

Înainte de a arăta cum a fost foarte bine întrezărită de Kant această idee a unui intelect totodată și aposterioric, sau

intuitiv, de a arăta cum a exprimat-o el dar şi cum a anulat-o conştient, trebuie să cercetăm ce anume poate fi raţiunea care refuză să se convertească în această idee. Din cauza acestui refuz, raţiunii acesteia nu-i rămîne altceva decît pura goliciune a identităţii, care este raţiunea considerată numai în judecată ca fiind universalul pur fiinţînd pentru sine însuşi, adică subiec- 34
tivul aşa cum se va realiza el, în starea sa complet purificată de orice diversitate, ca unitate abstractă, pură. Intelectul omenesc este conexare a diversului realizată de unitatea conştiinţei de sine. Analiza arată un ce subiectiv ca activitate care uneşte, care ca spontaneitate are ea însăşi dimensiuni, ce s-au dovedit a fi categoriile ; în acest sens, această activitate este intelect. Însă abstracţia de conţinutul pe care această conexare îl are prin raportarea ei la empiric, cît şi de particularitatea ei imanentă — exprimată în dimensiunile ei — această unitate goală este raţiunea [kantiană]. Intelectul este unitatea unei experienţe posibile, unitatea raţiunii se referă însă la intelect şi la judecăţile lui. Potrivit acestei determinări generale, raţiunea este, fără îndoială, ridicată din sfera identităţii relative a intelectului şi acest caracter negativ ar îngădui ca ea să fie înţeleasă ca identitate absolută : dar raţiunea a fost astfel ridicată numai ca idee speculativă, apărută în forma cea mai vie la puterea imaginativă şi slăbită deja la intelect, să coboare la raţiune complet la rang de identitate formală. Felul în care face Kant din această unitate goală cu drept cuvînt principiu numai regulativ şi nu constitutiv (deoarece cum ar putea ceea ce e absolut lipsit de conţinut constitui ceva ?), felul în care afirmă el această unitate ca pe ceva necondiţionat, sînt chestiuni a căror considerare prezintă în sine interes, pe de o parte numai întrucît pentru a constitui acest vid, Kant ia poziţie polemică împotriva raţiunii, iar raţionalul, recunoscut în intelect şi în deducţia lui ca sinteză transcendentală şi care acum ar fi trebuit să fie sesizat nu ca produs şi în apariţia lui ca judecată, ci ca raţiune, el, Kant, îl extirpă din nou ; pe de altă parte, chestiunea pre- 35
zintă interes mai cu seamă prin felul în care această unitate goală urmează să devină, ca raţiune practică, iarăşi constitutivă, să producă din sine însăşi şi să-şi dea un conţinut ; şi apoi, în cele din urmă, prin felul în care ideea raţiunii este din nou instituită pură, dar din nou anulată şi situată ca un «dincolo» absolut în iraţionalul credinţei, ca un ce vid pentru cunoaştere şi astfel subiectivitatea, ivită într-un mod în aparenţă mai nevi-

novat deja la prezentarea intelectului, rămîne absolută și principiu.

Kant recunoaște fără înconjur și pretutindeni că rațiunea, ca activitate lipsită de dimensiuni, ca pur concept al infinității opuse finitului și menținută în această opoziție ca ceva absolut, deci rațiunea ca unitate pură lipsită de intuiție, este în sine goală. Însă, contradicția nemijlocită prezentă aici constă în faptul că această infinitate, pur și simplu condiționată de abstracția din ceva opus, și care nu e absolut nimic în afara acestei opoziții, este totuși afirmată în același timp ca spontaneitate absolută și autonomie absolută ; ca libertate, ea trebuie să fie absolută, deoarece esența acestei libertăți constă în a fi numai datorită a ceva ce e opus. Această contradicție, de neînvins pentru acest sistem și distrugătoare a lui, devine inconsecvență reală, întrucît acest vid absolut trebuie, ca rațiune practică, să-și dea un conținut și să se desfășoare în forma unor obligații morale. Rațiunea teoretică, care își primește diversitatea de la intelect, avînd sarcina numai de a reglementa această diversitate, nu ridică pretenții la demnitate și valoare autonomă, și nici la crearea de sine a fiului ; și trebuie lăsată pe seama propriei sale goliciuni și nedemnități, lăsată să se suporte pe sine în acest dualism al unității rațiunii și al diversității intelectului, și să fiinţeze fără trebuința unui termen mijlocitor și a unei cunoașteri imanente. În loc de a scoate complet în lumină ideea rațiunii care, în deducția categoriilor, survine ca identitate originară a unului și multiplului, din înfățișarea ei fenomenală ca intelect, această formă fenomenică devine permanentă potrivit primului din cei doi termeni ai unității, și prin aceasta și potrivit celui de-al doilea termen, iar finitatea este afirmată ca absolută. Este, fără îndoială, vînturat din nou rationalul, e scos, desigur iarăși numele «idee» din Platon, virtutea și frumusețea sînt concepute ca idei, dar ea însăși, această rațiune, nu merge atît de departe încît să poată produce o idee.

36

L a t u r a p o l e m i c ă a acestei rațiuni nu urmărește în p a r a l o g i s m e l e ei altceva decît de a înlătura conceptele intelectului atribuite eului ca predicate și să-l ridice pe acesta din sfera lucrurilor și a modurilor determinate obiective, finite, în aceea a intelectualității ; de a nu atribui ca predicate spiritului în această sferă o dimensiune determinată și o formă singulară a intelectului, ci de a-i atribui ca predicat însăși forma abstractă a finității ; de a transforma pe „eu gîndesc" într-un punct absolut intelectual și nu într-o monadă reală, existentă

în formă de substanţă, ci într-o monadă intelectuală ca unitate intelectuală fixă care este condiţionată prin opoziţie infinită şi este absolută în această finitate a ei. Încît eul devine din lucru psihic o intelectualitate calitativă, unitate intelectuală abstractă şi, ca atare, absolută, finitatea precedentă, dogmatică şi obiectivă, este transformată într-o finitate dogmatică, subiectivă şi absolută.

Antinomiile matematice privesc aplicarea raţiunii ca negativitate pură la ceva ce e fixat de reflexie, prin ceea ce este produsă nemijlocit infinitatea empirică. A este afirmat şi totodată nu e afirmat ; este afirmat, întrucît rămîne ceea ce este : şi este suprimat, întrucît el s-a transformat în altceva. Această exigenţă goală a unui altceva, şi fiinţa absolută a acelui ceva pentru care se cere un altceva, dau această infinitate empirică. Antinomia ia naştere fiindcă este afirmat atît modul-de-a-fi-alt-ceva [alteritatea] cît şi fiinţa, este pusă contradicţia în forma ei absolut invincibilă. Una din laturile antinomiei trebuie să constea deci în aceea că aici este afirmat anumitul punct, 37
şi este afirmată şi negaţia lui, contrarul lui, modul-de-a-fi-alt-ceva ; invers, cealaltă latură a antinomiei. Kant a cunoscut această contradicţie, şi-a dat seama că ea se produce în chip necesar numai datorită finităţii şi în finitate, fiind din această cauză o aparenţă necesară, dar el, pe de o parte, nu a rezolvat-o întrucît el n-a suprimat însăşi finitatea, ci, iarăşi, făcînd din contradicţie ceva subiectiv, tocmai a lăsat să subziste această contradicţie ; pe de altă parte, el a putut face uz de idealismul transcendental numai ca cheie negativă a rezolvării contradicţiei, întrucît a negat că ambele laturi ale antinomiei ar fi ceva ce fiinţează în sine : dar ceea ce au pozitiv în ele aceste antinomii, centrul lor, nu este cunoscut în felul acesta. Raţiunea se înfăţişează pură numai pe latura ei negativă ca suprimînd reflexia, dar ea însăşi nu apare în înfăţişarea sa specifică. Totuşi, acest negativ ar ajunge deja din plin să ţină cel puţin departe şi de raţiunea practică progresul la infinit, deoarece acesta este aceeaşi antinomie care e şi regresul la infinit, şi este el însuşi numai pentru finitate şi în finitate. Raţiunea practică, care-şi găseşte refugiul în acest progres la infinit şi care trebuie să se constituie în libertate ca absolută, îşi recunoaşte, tocmai prin această infinitate a progresului, finitatea şi inaptitudinea de a se afirma pe sine ca absolut valabilă.

Rezolvarea antinomiilor dinamice n-a rămas însă numai negativă, ci mărturiseşte dualismul absolut al aces-

tei filozofii. Ea ridică contradicția prin faptul că o transformă în contradicție absolută. Libertatea și necesitatea, lumea inteligibilă și lumea sensibilă, necesitatea absolută și necesitatea empirică raportate una la alta dau naștere unei antinomii. Rezolvarea este concepută în sensul că acești opuși nu sînt raportați unul la altul în felul acesta anemic ci sînt gîndiți ca absolut eterogeni, ca neavînd nimic comun unul cu altul. Și față de raportarea slabă și neconsistentă a libertății la necesitate, a lumii inteligibile la lumea sensibilă completa și pura separare
38 a acestora este fără îndoială un merit ; e un merit ca identitatea lor absolută să fie afirmată cu totul pură. Dar separarea lor n-a fost făcută atît de pură în scopul acesta de Kant, ci ea a fost operată în înțelesul că separarea este absolutul ; gîndite ca neposedînd absolut nimic comun, aceste contrare nu se contrazic.

Ceea ce în această așa-zisă rezolvare a antinomiilor este prezentat ca un gînd potrivit căruia libertatea și necesitatea pot fi cu totul separate, este afirmat categoric în altă formă a reflexiei : anume, în celebra critică a teologiei speculative ; critică unde este afirmată pozitiv opoziția absolută a libertății. în forma conceptului, și a necesității, în forma ființei, și unde antifilozofia cîștigă victorie completă asupra orbirii îngrozitoare a filozofiei premergătoare. Intelectul mărginit își gustă aici, mulțumit de sine și încrezut în sine, triumful asupra rațiunii care este identitate absolută a ideii supreme și a realității absolute. Kant i-a făcut triumful și mai strălucit și mai agreabil, prin faptul că el și-a însușit ceea ce s-a numit argument ontologic al existenței lui Dumnezeu în forma cea mai rea pe care acest argument e susceptibil s-o primească, formă ce i-a fost conferită de Mendelssohn și de alții, care făcuseră din existență o însușire, prin ceea ce identitatea ideii cu realitatea apare ca un adaos al unui concept la alt concept ; de altfel, Kant a dat în general dovadă că nu era familiarizat cu sistemele filozofice și îi lipsea o cunoaștere a acestora care să depășească pura informație istorică, lucru vizibil mai cu seamă în felul în care Kant combate aceste sisteme.

După această totală călcare în picioare a rațiunii și după triumful corespunzător al intelectului și al finității, cauzat de faptul că acestea se decretaseră drept unele ce constituie abso-
39 lutul, finitatea se erijează ca abstracție supremă a subiectivității sau a finității conștiente și totodată în forma pozitivă a acesteia, numindu-se pe sine în această formă : rațiune practică.

Felul în care se înfăţişează formalismul pur al acestui principiu, cum se înfăţişază vidul opus unei abundenţe empirice, dezvoltîndu-se în sistem, îl vom arăta mai pe larg la dezvoltarea mai elaborată şi mai consecventă pe care o primeşte la Fichte integrarea reciprocă a acestei unităţi goale şi a opusului ei.

Aici trebuie să mai relevăm punctul cel mai interesant al sistemului lui Kant, anume punctul în care este recunoscută o regiune constituind o [zonă] mijlocie între diversitatea empirică şi unitatea abstractă; dar, iarăşi, aceasta nu e o regiune pentru cunoaştere; este relevată numai latura ei fenomenică şi nu temeiul ei, raţiunea aceasta nu e recunoscută ca gînd, iar pentru cunoaştere îi este negată orice realitate.

Anume, în puterea reflexivă de judecată descoperă Kant organul mijlocitor între conceptul de natură şi conceptul de libertate; adică între diversitatea obiectivă determinată de concepte, între intelect în general şi abstracţia pură a intelectului, [descoperă el] regiunea identităţii a ceea ce în judecata absolută — deasupra sferei căreia se ridicase tot atît de puţin filozofia teoretică, pe cît de puţin se ridicase filozofia practică — este subiect şi predicat. Însă, această identitate, care este adevărata şi unica raţiune, nu este, după Kant, pentru raţiune, ci e numai pentru puterea reflexivă de judecată. În timp ce Kant reflectează aici asupra raţiunii întrucît e reală: ca intuiţie conştientă (frumuseţe) şi asupra acesteia ca intuiţie inconştientă (organizaţie), este exprimată pretutindeni ideea raţiunii într-un mod mai mult sau mai puţin formal. Pentru forma ideală a frumuseţii Kant* formulează ideea „unei imaginaţii ascultînd de legi proprii, ideea unei legităţi fără legi, şi ideea 40
unei concordanţe libere a imaginaţiei cu intelectul". Explicaţiile [date de Kant] privitor la acest fel de a vedea sună foarte empiric; de exemplu, explicaţia referitoare la o idee estetică, care ar fi „acea reprezentare a imaginaţiei, care frămîntă mult gîndirea; fără să-i fie cu toate acestea adecvat vreun concept determinat oarecare, idee care aşadar nu poate fi complet exprimată şi nici făcută inteligibilă de nici o limbă**; aceasta fiindcă nu se arată semnul nici celei mai mici bănuieli că aici ne aflăm în domeniul raţiunii.

Cînd, la rezolvarea antinomiei gustului, Kant ajunge la raţiune ca la „cheia soluţiei enigmei", raţiunea nu e pentru el

* *Critica puterii de judecată* (ed. 3, 1799), p. 69.
** *Ibidem*, 192—193.

altceva decît „ideea nedeterminată a suprasensibilului în noi care nu poate fi făcută să devie mai inteligibilă" ; ca și cînd nu el însuși ar fi fost acela care ne-a dat un concept al suprasensibilului în identitatea conceptului naturii și al libertății. Potrivit lui Kant, „o idee estetică nu poate deveni cunoaștere, deoarece ea este o intuiție a imaginației, pentru care nu se poate niciodată găsi un concept adecvat : o idee a rațiunii nu poate niciodată deveni cunoaștere, fiindcă ea conține un concept al suprasensibilului pe măsura căruia niciodată nu poate fi găsită o intuiție ; ideea rațiunii este o reprezentare inexprimabilă a imaginației, iar conceptul suprasensibilului este un concept nedemostrabil al rațiunii * ; ca și cînd ideea estetică nu și-ar avea exprimarea în ideea rațiunii, iar ideea rațiunii nu și-ar avea în frumusețe ceea ce Kant numește demonstrație, anume : înfățișare a conceptului în intuiție. Kant pretinde însă că ceea ce formează temeiul antinomiilor matematice anume, o astfel de intuiție pentru ideea rațiunii în care ideea ar fi sesizată simultan ca un ce pur finit și sensibil și totodată și ca ceva supra-
41 sensibil, ca ceva ce e dincolo de experiență, sensibilul și suprasensibilul nu ar fi prinse în absoluta lor identitate și n-am avea o expresie și o cunoaștere a esteticului în care esteticul ar fi epuizat de către intelect.

Deoarece în frumusețe ca idee sesizată cu simțurile, sau mai bine : ca idee intuită, forma opunerii intuirii și a conceptului este înlăturată, Kant consideră această eliminare a opoziției ca pe ceva negativ în conceptul unui ce suprasensibil în genere ; dar nu în sensul că acesta ar fi intuit pozitiv cu frumusețe, sau, cum se exprimă Kant, ar fi dat în experiență, și nici în sensul că principiul frumuseții, fiind înfățișat ca identitate a conceptului de natură cu conceptul de libertate, suprasensibilul ar fi cunoscut — cel puțin într-un chip superficial — ca substrat inteligibil al naturii din afara și din interiorul nostru, ar fi considerat ca lucru-în-sine, cum definește Kant suprasensibilul ; și mai puțin încă ar depinde exclusiv de opoziția permanentă, pusă o dată pentru totdeauna la baza relației dintre suprasensibil și sensibil, faptul că suprasensibilul nu este afirmat nici ca cognoscibil, nici ca intuibil. Raționalul fiind menținut ferm în această opoziție imobilă ca element suprasensibil și absolut negativ atît al intuirii cît și al cunoașterii raționale, esteticului i se conferă față de puterea de judecată și de subiectivitate o relație pentru

* *Critica puterii de judecată*, pp. 238—240.

care suprasensibilul devine pentru facultatea noastră de cunoaştere principiu al unei finalităţi a naturii, dar a cărui intuire nu apare în faţa ideii şi a cunoaşterii, şi a cărei idee nu se înfăţişază nici ea intuiţiei. Prin urmare, iarăşi, nu ştim nimic despre suprasensibil întrucît este principiu al esteticului, iar frumosul devine ceva ce se referă absolut numai la facultatea omenească de cunoaştere şi ceva ce este numai un joc armonios al diverselor forţe ale omului, devine deci pur şi simplu ceva finit şi subiectiv.

Reflexia asupra laturii obiective, anume asupra intuiţiei inconştiente a realităţii raţiunii, sau asupra naturii organice în critica puterii teleologice de judecată, exprimă ideea raţiunii 42
în chip mai determinat decît în precedentul concept al unui joc armonios al facultăţilor de cunoaştere, anume o exprimă în ideea unui „intelect intuitiv", pentru care „posibilitatea şi realitatea sînt una" ; pentru care „conceptele (care se referă n u m a i la posibilitatea unui obiect) şi intuiţiile sensibile (care ne dau ceva, fără să ne facă să-l cunoaştem pe acest ceva ca obiect) sînt înlăturate ; [ideea] unui intelect intuitiv care nu înaintează de la general la particular şi astfel la singular (prin concepte), care nu întîlneşte c o n t i n g e n ţ a în acordul naturii cu intelectul în produsele ei realizate potrivit unor legi p a r t i c u l a r e... [intelect] în care, ca intelect prototipic, posibilitatea părţilor, în ce priveşte felul lor de a fi şi legăturile lor, depinde de întreg" *. Despre această idee Kant recunoaşte totodată că sîntem cu necesitate mînaţi spre ea. Şi i d e e a acestui i n t e l e c t prototipic, i n t u i t i v nu este în fond de loc altceva decît acea idee a i m a g i n a ţ i e i t r a n s c e n d e n t a l e pe care am considerat-o mai sus ; deoarece ea este activitate intuitivă şi în acelaşi timp unitatea ei interioară nu e alta decît unitatea intelectului însuşi, categoria scufundată în întindere, activitate care devine intelect şi categorie numai întrucît se separă de întindere. Prin urmare, imaginaţia transcendentală este ea însăşi intelect intuitiv.

Cu toată necesitatea acestei idei, care apare aici numai ca gînd, nu e voie totuşi să-i fie atribuită realitatea ca predicat, ci trebuie să reţinem o dată pentru totdeauna faptul că universalul şi particularul sînt în chip necesar şi inevitabil lucruri diferite, faptul că intelectul conceptelor şi intuiţia sensibilă a 43
obiectelor sînt două lucruri cu totul eterogene. Ideea este ceva

* *Ibidem*, pp. 340—349.

absolut necesar și totuși ceva problematic ; ca facultate a noastră de cunoaștere nu trebuie să fie recunoscută decît forma fenomenică a ei în exercițiul (cum se exprimă Kant) în care posibilitatea și realitatea sînt deosebite. Această apariție a facultății noastre de cunoaștere este o esență absolută, e însinele cunoașterii ; ca și cînd n-ar fi tot un exercițiu al facultății de cunoaștere cînd aceasta gîndește și cunoaște ca pe o idee necesară un intelect pentru care posibilitatea și realitatea nu sînt separate, în care universalul și particularul sînt una și a cărui spontaneitate este totodată și intuitivă. Kant nu are nici un alt temei, decît absolut numai experiența și psihologia empirică pentru a susține că facultatea umană de cunoaștere constă, potrivit esenței sale, în felul în care ea apare ; adică în acea înaintare de la general la particular, sau înapoi, de la particular la general. Dar, întrucît el însuși se gîndește la un intelect intuitiv, fiind condus la acesta ca la o idee absolut necesară, instituie el însuși experiența contrară despre o gîndire a unui intelect nediscursiv și dovedește că facultatea sa de cunoaștere cunoaște nu numai fenomenul și separarea posibilului și realului în acea experiență, ci [cunoaște] rațiunea și însinele. Kant le are aici pe amîndouă înaintea sa : ideea unei rațiuni în care posibilitatea și realitatea sînt absolut identice, și apariția lor fenomenală ca facultate de cunoaștere în care ele sînt separate. El găsește în experiența gîndirii sale ambele gînduri, însă la alegerea între cele două natura sa a disprețuit să gîndească necesitatea, rațiunea, spontaneitatea intuitivă, decizîndu-se pur și simplu pentru fenomen.

El recunoaște că, în sine și pentru sine, ar fi posibil ca mecanismul naturii, raportul de cauzalitate și tehnicismul teleologic al naturii să fie tot una : adică nu în sensul că
44 natura ar fi determinată de către o idee opusă ei, ci în sensul că ceea ce, potrivit mecanismului, apare, într-o conexiune empirică a necesității, ca absolut despărțit (cauză de o parte, efect de altă parte), să fie într-o identitate originară, prin și în absolută legătură. Cu toate că acest lucru Kant nu-l consideră ca imposibil, și numai ca pe un fel de a considera lucrurile, el se oprește totuși la modul de tratare conform căruia mecanismul și finalitatea sînt absolut separate, iar ceea ce le cunoaște este o facultate de asemenea accidentală, absolut finită și subiectivă, facultate numită de Kant facultate umană de cunoaștere ; el declară transcendentă cunoașterea realizată de rațiune, cunoaștere pentru care organismul, ca rațiune reală, este prin-

cipiul superior al naturii şi identitate a universalului şi particularului. El recunoaşte deci şi în spinozism „un idealism al cauzelor finale" în sensul că „Spinoza ar vrea să despoaie ideea cauzelor finale de orice realitate, ...şi ar considera ca temei explicativ al legăturii de finalitate (pe care el nu o neagă) a lucrurilor naturii numai unitatea subiectului, căruia îi sînt toate acestea imanente, făcînd principiu numai dintr-o unitate" (ca unitatea pe care Kant o numeşte raţiune) „ontologică" (adică unitate potrivit intelectului, abstractă), deoarece „pura reprezentare a unităţii substratului n-ar putea produce nici măcar ideea unei finalităţi numai neintenţionate" *. Dacă, referindu-se la unitatea spinozistă, Kant n-ar fi avut prezentă în minte unitatea sa bazată pe intelect, numită de el raţiune teoretică şi practică, ci s-ar fi gîndit la ideea sa despre unitatea unui intelect intuitiv, în care conceptul şi intuiţia, posibilitatea şi realitatea sînt una, atunci el ar fi trebuit să considere unitatea spinozistă nu ca pe o unitate abstractă, lipsită de finalitate, adică de o legătură absolută a lucrurilor, ci ca pe o unitate absolut inteligibilă şi organică în sine şi pentru sine ; în felul acesta, el ar 45
fi cunoscut raţional şi nemijlocit această unitate organică, scopul naturii, pe care el îl concepe ca determinare a părţilor de către întreg, ca identitate a cauzei şi efectului. Însă, [după Kant] o astfel de adevărată unitate, o unitate organică a unui intelect intuitiv, nu trebuie nicidecum gîndită ; nu raţiunea trebuie să cunoască, aici, ci puterea de judecată e aceea care trebuie să reflecteze, iar principiul acesteia să fie : să gîndeşti c a şi c î n d natura ar fi determinată de un intelect care posedă conştiinţă. Kant recunoaşte foarte explicit că aceasta nu este o afirmaţie obiectivă, ci e numai ceva subiectiv ; însă această subiectivitate şi finitate a maximei trebuie să rămînă cunoaştere absolută. „Î n s i n e, nu este imposibil ca mecanismul să concorde cu finalitatea naturii, dar imposibil este acest lucru p e n t r u n o i o a m e n i i : întrucît pentru cunoaşterea acestui acord ar fi nevoie de o intuiţie alta decît cea sensibilă şi de o cunoaştere precisă a substratului inteligibil al naturii, din care ar putea fi înţeles chiar şi temeiul mecanismului fenomenelor care funcţionează potrivit unor legi particulare ; toate acestea depăşesc cu totul facultatea noastră [de cunoaştere]" **.

---

* *Critica puterii de judecată*, p 324—327.
** *Ibidem*, p. 367.

Deși Kant însuși a recunoscut în frumusețe o altă intuiție decît cea sensibilă și a considerat substratul naturii ca inteligibil, ca rațional și identic cu rațiunea în genere, precum a considerat și cunoașterea în care conceptul se separă de intuiție drept cunoaștere subiectivă finită, cunoaștere a fenomenelor, totuși, [după el], trebuie să rămînem absolut la această cunoaștere finită ; — deși facultatea de cunoaștere este capabilă să cunoască ideea și raționalul, totuși ea nu cunoaște potrivit acestora, ci, cunoscînd organicul numai pe plan fenomenal și pe
46 sine însăși cunoscîndu-se ca ființă, ea trebuie să se considere pe sine ca absolută. După cum latura cu adevărat speculativă a filozofiei lui Kant nu poate consta decît în faptul că ideea a fost atît de determinat gîndită și exprimată și după cum interesant este să fie urmărită numai această latură a filozofiei lui, tot așa cu atît mai neplăcut este să constați că raționalul nu este numai din nou dat pradă confuziei, ci este alterată cu deplină conștiință ideea supremă, iar reflexia și cunoașterea finită sînt înălțate deasupra acesteia.

Din această expunere reiese pe scurt cunoașterea transcendentală proprie acestei filozofii, cunoaștere care — după ce se pierde deducția categoriilor din ideea organică a imaginației productive în relația mecanică a unei unități a conștiinței de sine, unitate care este în opoziție cu diversitatea empirică, fiind determinantă pentru aceasta sau reflectînd asupra ei — se transformă ea însăși într-o cunoaștere formală. La unitatea conștiinței de sine, care este totodată unitatea obiectivă, categoria identitate formală, trebuie să se adauge un *plus* al empiricului nedeterminat de această unitate, să se adauge într-un chip neinteligibil, ca un ce străin, și această adăugire a unui B la ceea ce ține de eul pur se numește experiență ; sau adăugirea lui A la B, cînd este afirmat B ca prim : a acționa rațional ; un A : $A + B$. A în $A + B$ este unitatea obiectivă a conștiinței de sine : B este empiricul, conținutul experienței, care, fiind pe un ce divers, este unit prin unitatea A. Dar, pentru A, B este ceva străin, ceva ce nu e conținut în A și e *plus*ul însuși, este adică legătura dintre acel ceva ce leagă și acest divers, este ceea ce e neinteligibil. Acest *plus*, ca imaginație productivă, a fost cunoscut ca rațional ; dar întrucît această imaginație productivă este proprietate numai a subiectului, a omului și a intelectului său, ea își părăsește ea însăși caracterul ei de mijlocitoare, părăsește ceea ce face din ea ceea ce este ea, și devine ceva
47 subiectiv. Este lucru indiferent să-ți reprezinți acea cunoaștere

formală ca pe o cunoaștere ce se desfășoară pe firul identității sau al legăturii cauzale ; deoarece *A* ca universal, întrucît este afirmat ca opunîndu-se lui *A* + *B* ca particular, este cauză. Sau dacă se reflectează că în ambele este conținut unul și același *A*, care se unește ca concept cu particularul, această relație cauzală, ca relație de identitate, se înfățișază sub aspectul în care cauza are legătură cu efectul, adică în care ea este cauză, însă latură la care se mai adaugă un altceva. Iar a spune că legătura cauzală aparține întru totul judecății analitice, sau a spune că în ea se trece la ceva absolut opus, este unul și același lucru.

Prin urmare, această cunoaștere formală are în general înfățișarea că identității ei formale îi stă în față în chip absolut o diversitate : identității formale ca ființînd în sine, adică identității formale ca libertate, rațiune practică, autonomie, lege, idee practică etc. i se opun în chip absolut necesitatea, înclinațiile și instinctele, eteronomia, natura etc. Relația posibilă a celor două laturi este relația necompletă înauntrul limitelor unei opoziții absolute, e o determinare a laturii diversului de către unitate : precum și o umplere a vidului identității de către diversitate ; una dintre cele două laturi se adaugă la cealaltă, fie că e activă fie că este pasivă, ca ceva străin și într-un chip formal. Întrucît această cunoaștere formală lasă să subziste opoziția în forma ei absolută la identitățile sărace pe care ea le produce și întrucît membrul mijlocitor, rațiunea, îi lipsește, deoarece fiecare membru, așa cum este el în opoziție, trebuie să figureze ca un ce absolut, acest membru mijlocitor și nimicirea celor două laturi și a finității sînt un «dincolo» absolut. Se recunoaște că această opoziție presupune cu necesitate un ce mijlocitor, și de asemenea că opoziția și conținutul ei trebuie să fie nimicite în acest ce mijlocitor, dar nu se re- 48
cunoaște nimicirea reală și veritabilă, ci avem numai mărturisirea că finitul a r t r e b u i s ă f i e suprimat ; nu avem adevăratul termen mijlocitor, ci tot numai mărturisirea că a r t r e b u i s ă f i e o rațiune este situată într-o credință al cărei conținut însuși este gol, deoarece opoziția, care ca identitate absolută ar putea constitui conținutul acesteia, trebuie să rămînă în afara acestui conținut. Opoziție al cărei conținut, cînd ar fi să fie exprimat în chip pozitiv caracterul lui, este lipsa de rațiune, fiindcă acest conținut este un «dincolo» absolut negîndit, necunoscut și neinteligibil.

Dacă îi luăm credinței practice a filozofiei kantiene ceva din haina nefilozofică și nepopulară cu care este învelită (anume: credinței în Dumnezeu, deoarece expunerii kantiene a credinței practice în nemurire îi lipsește orice latură proprie care ar face-o să fie aptă pentru o considerare filozofică), constatăm că nu este exprimat altceva în ea decît ideea că rațiunea posedă totodată și realitate absolută, că în această idee este suprimată orice opoziție între libertate și necesitate, că gîndirea infinită este în același timp realitate absolută, sau este exprimată identitatea absolută a gîndirii cu ființa. Însă, această idee nu este nicidecum alta decît aceea pe care o cunoaște argumentul ontologic și orice filozofie adevărată ca fiind prima și unica, precum și singura idee adevărată filozofică. Speculativul acestei idei a fost turnat din nou de Kant, evident, în forma umană, în sensul că moralitatea și fericirea sînt în armonie, și, dacă această armonie este, iarăși, transformată într-un gînd, iar acesta este numit supremul bine în lume, în sensul că acest gînd este realizat; ceva atît de rău ca o astfel de moralitate și de fericire nici că mai există! Anume, rațiunea așa cum este ea activă în lumea finitului, și natura, așa cum este ea simțită în lumea finitului, nu pot, se înțelege, să se ridice la ceva mai înalt decît este o astfel de credință practică. Această credință este exact numai atît pe cît
49 are nevoie scufundarea absolută în empirie, deoarece ea îi lasă acestei empirii atît finitatea gîndirii și a acțiunii ei, cît și finitatea plăcerii ei. Dacă această empirie ar ajunge să vadă și să știe că rațiunea și natura sînt absolut în armonie și sînt în ele înseși fericite, ea ar trebui să considere ea însăși ca pe un neant proasta ei moralitate care nu se armonizează cu suprema fericire, și proasta fericire supremă care nu se armonizează cu moralitatea; însă, ceea ce importă, este ca ambele să fie ceva, și încă ceva înalt și absolut. Dar această moralitate ponegrește atît de mult natura și spiritul ei! Ca și cînd organizarea naturii n-ar fi înfăptuită rațional, și, dimpotrivă, ca și cînd în mizeria ei ea, această moralitate — pentru care, firește, spiritul universului nu s-ar fi organizat pe sine — ar fi ceva în sine și ceva veșnic; închipuindu-și chiar că se justifică pe sine și se onorează prin aceea că ea își reprezintă, desigur, în credința realitatea rațiunii, dar nu ca pe ceva ce ar poseda ființă absolută. Deoarece, dacă realității absolute a rațiunii i s-ar acorda adevărata certitudine, finitul și ființa limitată, și

susmenţionata moralitate n-ar putea avea certitudine şi nici adevăr.

Nu trebuie însă pierdut din vedere că, cu postulatele sale, Kant se opreşte înăuntrul limitei adevărate şi juste a acestor postulate, pe care Fichte nu le respectă. Anume, potrivit lui Kant însuşi, postulatele şi credinţa ce ţine de ele sînt ceva subiectiv ; problema este numai de a şti cum este înţeles acest subiectiv. Este anume identitatea gîndirii infinite cu fiinţa, identitatea raţiunii şi a realităţii ei ceva subiectiv ? Sau subiectivă este numai postularea acestei identităţi şi credinţa în ea ? Ce e subiectiv ? conţinutul ori forma postulatelor ? Conţinutul nu poate fi, deoarece conţinutul negativ al lor înseamnă nemijlocit suprimarea oricărui ce subiectiv ; deci, subiectivă este forma ; adică este ceva subiectiv şi accidental faptul că ideea e numai ceva subiectiv. În sine, nu avem nici o postulare, nici un «trebuie să fie», nici o credinţă ; iar postularea realităţii absolute a ideii supreme este ceva neraţional. Fichte nu a re- 50
cunoscut subiectivitatea aceasta a postulării şi a credinţei şi a lui, «trebuie să fie», ci pentru el acestea sînt ceea-ce-e-în-sine. Însă, cu toate că Immanuel Kant, dimpotrivă, recunoaşte că postularea şi «trebuie să fie» şi credinţa sînt numai ceva subiectiv şi finit, trebuie totuşi să rămînem absolut pe lîngă acestea, întocmai ca pe lîngă sus-amintita moralitate. Şi, faptul că trebuie să rămînem pe această poziţie, sau ceea ce este rău în sine în acest fapt, adică forma postulării, este tocmai de aceea chiar ceea ce obţine aprobarea generală.

Acest caracter al filozofiei kantiene potrivit căruia cunoaşterea este formală, iar raţiunea ca negativitate pură este un «dincolo» absolut, «dincolo» care ca atare şi ca negativitate este condiţionat de un «dincoace» şi de pozitivitate, [acest caracter al filozofiei kantiene potrivit căruia] infinitatea şi finitatea, ambele cu opoziţia lor, sînt egal de absolute, este caracterul general al filozofiilor reflexive despre care vorbim aici. Forma în care se înfăţişează pe sine filozofia kantiană şi extensiunea elaborată şi instructivă pe care ea o are, precum şi adevărul pe care ea îl conţine înăuntrul limitelor ce-şi trasează nu numai sieşi, ci raţiunii în general, apoi interesanta latură a ei prin care ajunge la idei cu adevărat speculative, dar la idei ca la simple gînduri incidentale, nereale, toate acestea îi sînt proprii ; cum propriu îi este faptul că ea îşi erijează subiectivitatea absolută în formă obiectivă, anume : ca lege şi concept (şi subiectivitatea este capabilă numai prin

puritatea ei să treacă în contrarul ei, adică în obiectivitate); prin urmare, dintre cele două părți ale reflexiei, dintre finit și infinit, filozofia kantiană ridică infinitul deasupra finitului, afirmînd prin aceasta valabilitatea cel puțin a elementului formal al rațiunii. Suprema ei idee este vidul complet al subiectivității, sau puritatea conceptului infinit, care este în sfera intelectului instituit în același timp ca ceea ce e obiectiv, însă aici cu dimensiunile categoriilor; dar pe latura practică con-
51 ceptul infinit este afirmat ca l e g e o b i e c t i v ă. Însă, la mijloc, între cele două laturi, una din ele afectată de subiectivitate, iar una, a infinității pure, este afirmată iarăși numai în forma infinitului ca concept, identitatea însăși a finitului cu infinitul; ideea veritabilă rămîne maximă absolut subiectivă, în parte pentru reflectare, în parte pentru credință, ea nu este nicidecum mijlocitoare a cunoașterii și a rațiunii.

B. FILOZOFIA LUI JACOBI

Filozofia lui Jacobi are comun cu filozofia kantiană 52
finitatea absolută ; aceasta, în formă ideală : ca cunoaştere formală, în formă reală : ca empirism absolut ; şi în forma integrării ambelor cu ajutorul unei credinţe care afirmă un «dincolo» absolut. Filozofia lui Jacobi constituie însă, înăuntrul acestei sfere comune, polul opus faţă de filozofia kantiană în care finitatea şi subiectivitatea au forma obiectivă a conceptului ; dimpotrivă, filozofia lui Jacobi face din subiectivitate în chip cu totul subiectiv individualitate. Acest subiectiv al subiectivului dobîndeşte, ca atare, din nou o viaţă interioară şi se înfăţişează astfel să devină capabil de frumuseţea sentimentului.

Noi considerăm în primul rînd subiectivitatea cunoaşterii, a cărei latură formală Jacobi o recunoaşte nemijlocit şi conştient, şi în forma ei abstractă, înfăţişînd-o pură. Întocmai cum el afirmă pozitiv cunoaşterea numai în această formă şi neagă obiectivitatea raţiunii în cunoaştere, tot astfel, acolo unde polemizează, el recurge la această cunoaştere, combătînd cu ajutorul ei ştiinţa raţiunii.

Faptul că Jacobi vorbeşte pretutindeni numai de cunoaştere formală, de identitatea proprie intelectului, al cărei conţinut este furnizat de empirie, de o gîndire la care se adaugă realitatea în general într-un chip neinteligibil, este unul din puţinele puncte sau, propriu-zis, unicul punct în care filozofia lui Jacobi 53
este obiectivă şi aparţine ştiinţei ; acest punct este înfăţişat în concepte clare. „Filozofia mea — spune Jacobi *(David Hume*, prefaţă, p. V) — reduce raţiunea, considerată numai pentru sine, la pura putinţă de a percepe clar relaţii, adică de a forma principiul contradicţiei şi de a judeca potrivit

lui ; însă trebuie să mărturisesc că numai afirmarea propozițiilor pur identice este apodictică și atrage după sine certitudine absolută". Tot astfel (în *Scrisori despre Spinoza,* p. 215 și urm., ed. a doua, 1789) : „Convingerea provenită din argumente este certitudine de a doua mînă" (certitudinea de prima mînă este credința ; despre aceasta, mai încolo) ; „argumentele sînt numai indicii ale a s e m ă n ă r i i cu un lucru de care sîntem siguri" (anume, prin credință). „Convingerea pe care o produc argumentele ia naștere din c o m p a r a r e și nu poate fi niciodată de tot sigură și desăvîrșită" *. Una din cele cinci teze *(Ibidem,* p. 225) ale totalității afirmațiilor lui Jacobi este : „Noi nu putem demonstra decît s i m i l i t u d i n i, deoarece demonstrația este înaintare în propoziții identice ; și fiecare dovadă este ceva dovedit deja în prealabil și al cărui principiu este numai revelația" **. Cf. p. 421 : „Sarcina rațiunii în general este legarea progresivă, iar sarcina ei s p e c u l a t i v ă este legarea potrivit legilor cunoscute ale necesității ; însă c a r a c t e r u l e s e n ț i a l m e n t e n e d e t e r m i n a t al l i m b a j u l u i și al notației o m e n e ș t i și n a t u r a v a r i a b i l ă a f i g u r i l o r s e n s i b i l e fac ca aceste propoziții să dobîndească aproape totdeauna o î n f ă ț i ș a r e e x t e r i o a r ă, ca și cînd ele ar spune ceva mai mult decît purul : *quicquid est illud est ;* mai mult decît simplul fapt care fusese perceput, observat, comparat, iarăși cunoscut și legat cu alte concepte" ***. V. și p. 238 ; v. și *David Hume,* p. 94.

54 Corespondentul necesar al principiului identității este principiul rațiunii suficiente, fie că prin aceasta se înțelege principiul rațiunii suficiente în general, fie că se înțelege principiul cauzei și efectului, fie unirea ambelor principii, conform distincțiilor făcute de Jacobi *(Scrisori despre Spinoza,* p. 415) **** ; iar în privința materiei acest principiu este considerat întrucît înaintăm de la concepte la concepte, sau de la concept la realitatea lui, ori de la realități obiective la alte realități obiective.

Cultura filozofică mai veche și-a depus în formularea principiului rațiunii suficiente atestarea străduințelor sale raționale. Iar oscilarea lui Jacobi între rațiune și reflexie, precum și trecerea lui la aceasta din urmă se manifestă foarte frapant în

---

* Jacobi, *Opere,* vol. IV, sect. 1, p. 210.
** *Ibidem,* p. 223.
*** *Ibidem,* sect. 2, pp. 150—151.
**** *Ibidem,* p. 144—147.

distincția pe care o face el între acest principiu ca principiu logic al rațiunii suficiente și ca relație cauzală, distincție în care el parcurge calea atît a înțelegerii cît și a combaterii filozofiei, cale pe care avem s-o urmărim. Jacobi recunoaște în principiul rațiunii suficiente semnificația acestuia ca principiu al cunoașterii raționale, *„totum parte prius esse necesse est"*, *(David Hume,* p. 94) * : sau singularul este determinat numai în întreg, își are realitatea numai în identitatea absolută, care, întrucît se afirmă în ea diferențe, este totalitate absolută. „Într-o relație, spune Jacobi, *totum parte prius esse necesse est* nu e altceva decît *idem est idem"* ; iar în altă relație nu e *idem est idem* ; și de aici, din faptul că aceste două relații trebuie să fie deosebite esențial, menținute absolut distincte, începe îndată acest dogmatism al rațiunii suficiente. Anume, Jacobi înțelege principiul rațiunii suficiente ca pe un principiu pur al 55
contradicției și-l numește logic în acest sens ; îl înțelege ca unitate abstractă la care, firește, este necesar ca diferența să se adauge ca un ce empiric ; și el distinge o relație cauzală, în care se reflectează asupra eterogenului care se adaugă la identitatea conceptului și care este un dat empiric, și el afirmă relația cauzală, potrivit acestei particularități a ei, ca pe un concept al experienței. Felul în care expune Jacobi acest lucru *(David Hume,* p. 99 și urm.) și la care se referă el în *Scrisori despre Spinoza* (p. 415) ** este o bucată remarcabilă a empirismului lui Locke și Hume, piesă în care este plămădită o bucată tot atît de stridentă de dogmatism analizator german, mai rău decît în felul lui Mendelssohn ; lumea nu poate mulțumi îndeajuns zeilor, și înainte de toate lui Kant, de a fi fost liberată de un astfel de dogmatism. Anume, în principiul rațiunii suficiente și în totalitate Jacobi nu găsește părțile și el e nevoit să și le aducă cum știe el. Toate părțile sînt deja unite realmente într-un întreg și există în acesta, dar [după Jacobi] o astfel de cunoaștere intuitivă a părților din întreg este numai c e v a s u b i e c t i v și necomplet, d e o a r e c e e lipsește încă devenirea obiectivă și succesiunea ; și, pentru acest motiv, la totalitate trebuie să se adauge încă relația cauzală. Să ascultăm deci deducția (cum o numește Jacobi) „necesității absolute a conceptului de cauză și efect" și „de succesiune" *(David Hume,* p. 111 și urm.) în următorul șir de propoziții :

---

* *Ibidem,* vol. II, p. 193.
** *Ibidem,* p. 199 și urm.

„Pentru conștiința noastră omenească (și îmi îngădui să adaug îndată: pentru conștiința oricărei ființe reale) este necesar, în afara lucrului simțit, și un lucru real, care este simțit".

56 „Acolo unde două ființe create, care sînt exterioare una față de alta, se găsesc în astfel de relații una față de cealaltă încît una acționează în cealaltă, avem o ființă extinsă".

„Noi simțim diversul ființei noastre legat într-o unitate pe care o numim eu. Ceea ce e inseparabil într-o ființă determină individualitatea ei, sau face din ea un întreg real. Ceva asemănător într-o măsură oarecare individualității noi percepem în extinderea corporală în genere întrucît ființa extinsă ca atare nu poate fi niciodată divizată, ci înaintea ochilor noștri avem pretutindeni aceeași unitate care îmbină în ea în chip inseparabil o multiplicitate".

„Dacă indivizii posedă și facultatea de a acționa în afara lor, ei trebuie să atingă mijlocit sau nemijlocit alte ființe ca să se producă efectul".

„Urmarea nemijlocită a impenetrabilității la atingere o numim rezistență. Deci acolo unde este atingere, este impenetrabilitate de ambele părți, este prin urmare și rezistență, acțiune și reacțiune. Ambele sînt izvorul succesivului și al timpului, al reprezentării acestuia".

Așadar, din presupoziția că „există ființe singulare manifestîndu-se pe ele înseși și fiind în uniune unele cu altele" a rezultat „această deducție a conceptelor de întindere, de cauză și efect și de succesiune", sau deducția naturii absolute a finității. Și în același timp a fost „descoperit cu aceasta că aceste concepte trebuie să fie comune tuturor ființelor finite care se manifestă pe ele înseși și că, prin urmare, ele au o semnificație adevărată, obiectivă și cu privire la lucrurile în sine la obiectul lor independent de concept".

„Adică, astfel de concepte care trebuie să fie date în orice experiență în mod complet și astfel ca ceea ce este prim, încît fără obiectivul lor n-ar fi posibil nici un obiect al unui concept
57 și fără conceptul lor în general n-ar fi posibilă nici o experiență, se numesc pur și simplu concepte universale sau necesare, iar judecățile și silogismele derivate din ele se numesc cunoștințe *a priori*" *.

---

* Jacobi, *Opere*, vol. II, p. 208 și urm.

Vedem că această deducție trebuie să privească relația cauzală în întregul cuprins al ei și să furnizeze aici ceva mai concludent decît deducția kantiană. Dar această deducție a lui Jacobi merită atît de puțin numele de deducție, încît ea nu poate fi numită nici măcar analiză obișnuită a ceea ce este presupus, adică analiză a conceptului de uniune a lucrurilor singulare. Este deja ceva, de care se sperie orice speculație, anume caracterul absolut al unei conștiințe omenești și al unui lucru care are senzații, și al unui lucru perceput și a comunității lor, caracter absolut presupus plecînd de pe pozițiile celui mai vulgar empirism. Cu ajutorul unor concepte mijlocitoare superflue acestea sînt în sfîrșit rezumate de analiză : și a c e s t a e s t e i z v o r u l succesivului (aici se sfîrșește analiza). Nu vedem de loc la ce folosește o performanță atît de înaltă, deoarece deja cu admiterea neanalizată și absolută a unui lucru care are senzații și a unui lucru care este perceput este alungată de pe teren orice filozofie. De remarcat este distincția presupoziției și a rezultatului de rezultatul deducției kantiene a categoriilor. Potrivit lui Kant, toate aceste concepte de cauză și efect, de succesiune etc. sînt limitate absolut numai la experiență ; lucrurile în care aceste forme sînt obiective, precum și cunoașterea acestor obiecte pur și simplu nu sînt î n s i n e ; însinele și rațiunea sînt ridicate absolut deasupra acestor forme ale finității și mențiunute pure față de acestea ; acesta e un rezultat cu care Kant a făcut în genere începutul unei filozofii și care rămîne meritul nemuritor al lui. Însă, Jacobi vede tocmai în acest neant al finității un «în-sine» absolut, combătînd 58
cu visul acestei arme starea de veghe a spinozismului.

Dacă, mai sus, noi am situat imperfecțiunea anihilării kantiene a intelectului în faptul că, fără îndoială, Kant face din acesta, cu formele lui, ceva subiectiv, dar în această înfățișare, totuși, ceva pozitiv și absolut, Jacobi, dimpotrivă, după ce a derivat în chip atît de norocos acțiunea și reacțiunea, succesiunea, timpul etc. din uniunea lucrurilor finite, susține că „pentru ca aceste concepte fundamentale și judecăți să devină independente de experiență, nu e nevoie să fie transformate în prejudecăți ale intelectului, prejudecăți de care trebuie să fim vindecați, învățînd să cunoaștem că ele nu se referă la nici un «în-sine» și, prin urmare, nu au nici o semnificație cu adevărat obiectivă ; deoarece aceste concepte fundamentale și judecăți nu pierd nici din universalitatea nici din necesitatea lor dacă sînt luate din ceea ce trebuie să fie comun tuturor experiențelor

și să se afle la baza lor. Dimpotrivă, ele dobîndesc un grad mult mai înalt de universalitate necondiționată" (necondiționatul are grade?) „dacă ele sînt valabile nu numai pentru om și pentru sensibilitatea lui particulară, ci, dacă pot fi derivate din esența și comunitatea lucrurilor singulare în general. Dar, dacă simțurile noastre nu ne învață absolut nimic despre însușirile lucrurilor, nimic despre relațiile și raporturile lor reciproce, ba nici măcar dacă ele există în chip real în intelectul transcendental, și dacă intelectul nostru se referă numai la o sensibilitate care nu înfățișează n i m i c d e s p r e l u c r u r i l e î n s e ș i, sensibilitate obiectiv absolut goală, pentru a ne procura intuiții absolut subiective, potrivit unor regule absolut subiective, unor forme absolut subiective, [dacă așa stau lucrurile] eu sînt totul și în afara mea, în intelectul propriu-zis, nu este nimic. Iar eu, totul care sînt, sînt în cele din urmă totuși tot numai o fantasmagorie a ceva, sînt forma unei forme, sînt o fantomă. Un
59 astfel de sistem stîrpește din rădăcini orice aspirații spre recunoașterea adevărului și nu lasă pentru cele mai importante obiecte de cît o astfel de credință oarbă, cu totul lipsită de cunoaștere, credință care pînă acum încă nu li s-a cerut oamenilor".

Fără îndoială, trebuie precizat aici că credința golită de cunoaștere a lui Kant stă numai în aceea că el cunoaște greșit raționalul ca atare, nu însă în marea lui teorie potrivit căreia i n t e l e c t u l n u c u n o a ș t e n i m i c î n s i n e. În schimb, aceea cu ceea ce îmbogățește Jacobi cunoașterea omenească constă din lucruri ca natura absolută a lucrurilor finite și a uniunii lor, a timpului și a succesiunii, și a legăturii cauzale „care își au și în l u c r u r i l e î n s i n e obiectul lor independent de concept (*David Hume*, p. 119). Însă faptul că astfel de elemente absolute ale finității obiective sînt negate și considerate ca neant în ele înseși, și, în chip consecvent, și finitatea subiectivă, eul, sensibil și reflectant, totul care sînt e u, ar fi tot numai o fantasmagorie goală a unui ceva în sine, adică faptul că totalitatea m e a finită piere în fața rațiunii tot atît ca și totalitatea finitului obiectiv, iată ceea ce este pentru Jacobi îngrozitor și înfricoșător! Oroarea față de nimicirea finitului este tot atît de bine-stabilită ca și ceea ce-i corespunde: certitudinea absolută a [existenței] finitului, și acestea se vor dovedi a fi absolut caracterul fundamental al filozofiei lui Jacobi. Inițial, am putea considera ca o îmbunătățire a deducției kantiene împrejurarea că Jacobi înțelege succesiunea și

legătura cauzală ca relaţie în general, anume ca relaţie pur relativă, limitată la lucruri finite, iar în deducţia ei — dacă cele relatate mai sus ar fi de altfel deducţie — nu pleacă de la un intelect conştient, cum plecase Kant, ci totodată şi de la un intelect inconştient. Aceasta însă, numai dacă nu menţionăm faptul că raportul considerat ca subiectiv sau intelectul conştient, şi tot acelaşi considerat ca obiectiv, sau ca intelect, raport al lucrurilor, stau unul lîngă altul, complet independente unul de celălalt şi dualistic ; la Kant raportul este cel puţin 60
numai unul, fără să se facă deosebire între un intelect subiectiv şi unul particular obiectiv, şi (dacă trebuie să considerăm intelectul la Kant ca pe un ce subiectiv) la el intelectul nu este raport exterior, străin, ce ţine de lucruri ; deci la Kant avem numai un singur intelect (în ceea ce totuşi este exprimat cel puţin elementul formal al filozofiei). Astfel, rezultatul cel mai important al lui Kant este mereu acela că aceste raporturi ale finitului (fie că ele sînt exclusiv raporturi ale subiectivului, fie că sînt totodată şi raporturi ale lucrurilor) nu sînt în sine, cunoaşterea potrivit lor fiind numai cunoaştere a fenomenelor (cu toate că aceasta nu trebuie să fie depăşită, devenind astfel absolută). Aprioricul raporturilor lui Jacobi constă, dimpotrivă, în aceea că ele aparţin şi lucrurilor în sine, adică în faptul că lucrurile finite, lucrul care are senzaţii şi, în afara acestuia, lucrul real, care este perceput, sînt lucruri în sine, iar raporturile unor astfel de lucruri, succesiunea, legătura cauzală, rezistenţa etc. sînt veritabile raporturi ale raţiunii sau idei. Încît, aparenta îmbunătăţire, potrivit căreia raporturile ar fi şi ceva obiectiv, ceva inconştient, este în fapt un dogmatism absolut şi ridicare a finitului la rangul lui ceea-ce-este-în-sine.

Aplicarea în ce priveşte întemeierea caracterului absolut al finitului, pe care Jacobi o face la sistemul lui Spinoza, caracter absolut care a fost obţinut prin importanta distincţie dintre principiul raţiunii suficiente şi cauzalitate, are două feluri de forme : odată, că conceptul succesiunii ar fi absent din sistemul lui Spinoza, a doua oară, că acest concept ar fi totuşi prezent în fond, dar prezent în absurditatea unui timp etern.

În ce priveşte lipsa timpului, Jacobi înţelege filozofia lui Spinoza în sensul „că Spinoza a voit să înfăptuiască o explicare raţională a existenţei lucrurilor finite 61
şi succesive". Dar, întrucît el „a considerat lucrurile ca existenţe totodată şi potrivit conceptului raţiunii — deoarece

în conceptul rațiunii nu este «înainte» și «după», ci totul este necesar și deodată — și a cunoscut universul sub specie aeterni", Spinoza a comis greșeala „de a lua principiul rațiunii suficiente absolut numai în sens logic, afirmînd prin aceasta o succesiune nu obiectivă și reală, ci numai una subiectivă și ideală ; succesiune care nici măcar în chip ideal n-ar putea subzista, dacă la baza ei nu s-ar afla o succesiune r e a l ă în subiect, care o crează în gînd". În principiul logic al rațiunii suficiente „succesiunea însăși este ceea ce este neinteligibil" *.

Nu este nimic de spus despre o astfel de aprofundare psihologică, conform căreia succesiunea subiectivă și ideală presupune existența unei succesiuni reale în subiect. Cu aceasta pe de o parte nu s-a spus absolut nimic, pe de altă parte s-a spus ceva fals, anume fiindcă succesiunea ideală se referă la comparațiile matematice ale lui Spinoza, despre care va fi vorba ulterior, succesiune care poate fi, potrivit adevărului ei, numai de aceea ceva real întrucît ea este simultaneitatea absolută a totalității și nicidecum o succesiune. Însă acest «în același timp» absolut al totalității și cunoașterea lucrurilor, așa cum sînt ele nu potrivit modului timpului ci conform modului eternității, Jacobi le atribuie principiului rațiunii suficiente și neglijării legii cauzalității, și anume aceasta înțeles în sensul că este afirmat timpul în el. Faptul că această cauzalitate și timpul nu pot fi neglijate își are temeiul absolut în concepția lui Jacobi, după care timpul este în sine și e absolut ; iar principiul rațiunii suficiente sau totalitatea se cheamă principiu logic la Jacobi, fiindcă în acest principiu cauza și efectul sînt
62 deodată, nefiind afirmat aici nici un timp. „Dar dacă n u uităm de principiul cauzalității și de deosebirea ce există între acest principiu și principiul rațiunii suficiente, ne fixăm nemișcați în timp" ** ; și aceasta este la Jacobi exigență absolută. Cînd Jacobi ocazional ne avertizează să nu uităm de distincțiile sale, deoarece prin conceptul de rațiune, în care nu este «mai înainte» și «după aceea» ci în care totul este necesar și simultan, se produce nenorocirea că în ideea supremă, în ideea veșnicului, pier finitatea și timpul și succesiunea, o astfel de avertizare seamănă cu cunoscutul semnal al loialei sentinele a orașului liber al imperiului, sentinelă care a strigat inamicului ce înainta împușcînd să nu tragă, deoarece acest lucru ar putea

---

* Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 2, p. 135—145, vol. II, p. 199.
** *Ibidem*, vol. IV, sect. 2, p. 146—147.

cauza nenorocire! Ca şi cînd nu o astfel de nenorocire ar fi tocmai spre ceea ce se tindea!

Din faptul că în conceptul de raţiune totul este simultan Jacobi a scos simpla şi justa concluzie că „potrivit acestui concept sîntem constrînşi să admitem că în natură totul este simultan, iar ceea ce numim succesiune este simplu fenomen". Este, propriu-zis, de neînţeles cum a putut Jacobi să-şi aroge meritul descoperirii acestui principiu, „principiu paradoxal" îl numeşte el, că „Mendelssohn ar fi fost primul care n-a ezitat să i-l acorde [lui Spinoza]" — („consecinţa şi durata sînt — spune foarte bine Mendelssohn* — determinaţii n e c e s a r e ale gîndirii l i m i t a t e") —, deoarece Jacobi, dimpotrivă, „a trebuit să-l apere contra celorlalţi filozofi (!) cărora l-a înfăţişat", — „şi pe care nu l-a expus în mod serios, ci numai ca pe o consecinţă necesară a principiului raţiunii suficiente" **, — ca şi cum, în ce priveşte descoperirea lui, ar fi putut face ceva foarte bun, ca asupra unui principiu ce nu-i aparţine lui Spinoza. Jacobi, comentator al lui Spinoza, a putut oare crede despre Spinoza că acesta a situat timpul în Dumnezeu şi că 63
timpul ţine, după el, tot de *natura naturata?* Vom vedea într-adevăr îndată că, după ce Jacobi a tras concluzia că Spinoza trebuie să considere, propriu-zis, timpul ca simplu fenomen, el descoperă totuşi timpul în Spinoza şi anume în absurditatea unui timp etern. Cum în puţinele locuri în care Spinoza ajunge să vorbească incidental despre această formă subordonată a succesiunii (de exemplu, în cartea II a *Eticii* şi în scrisori), şi unde izolează sub această formă a abstracţiei seria infinită a lucrurilor finite, el face uz şi legătură cu ea nu de termenul «a gîndi», ci de *imaginari,* numind-o destul de precis *auxilium imaginationis,* Jacobi cunoştea, fără îndoială, deosebirea spinoziană dintre *intellectus* şi *imaginatio.* Simultaneitatea absolută şi concepţia că Dumnezeu nu este cauza trecătoare, ci cauza eternă a lucrurilor, şi că deci ea în afară de Dumnezeu şi deci în timp, şi timpul însuşi nu sînt nimic în sine: fiecare rînd în sistemul lui Spinoza face din principiul conform căruia timpul şi succesiunea sînt simple fenomene o astfel de banalitate încît nu trebuie văzut în el nici cea mai mică urmă de noutate şi de paradox. Jacobi relatează (în *Scrisori despre Spinoza,* p. 409) *** că „convingerea

* *Ibidem,* vol. IV, sect. 1, p. 109.
** *Ibidem,* vol. II, p. 196—197.
*** *Ibidem,* vol. IV, sect. 2, p. 141.

lui Spinoza era că totul trebuie să fie considerat numai ca *secundum modum, quo a rebus aeternis fluit;* iar timpul, măsura și numărul trebuie să fie considerate ca feluri de reprezentare diferențiată de acest mod *(modo),* în consecință, ca produse ale imaginației". Cum n-ar aparține deci lui Spinoza sus amintitul principiu? Pentru Jacobi menționatul principiu este atît de paradoxal, încît el nu numai că nu-l afirmă în chip serios, că a făcut din aceasta cea mai finită formă a finității pur și simplu ceva absolut; și întreaga combatere a lui Spinoza a întemeiat-o pe ideea că acesta n-a conceput principiul rațiunii suficiente astfel încît timpul să fie conținut în el, explicînd în felul acesta părerea greșită a lui Spinoza despre filozofie; după cum el însuși considera, din cauza acestei fi-
64 nități, ca imposibilă și accidentală întreprinderea rațiunii.

Jacobi găsește însă că e reală inconsecvența lui Spinoza de a fi afirmat timpul ca pe ceva ce este-în-sine. El găsește „în seria infinită a lucrurilor singulare, care au intrat în realitate unul față de altul, în fond" (unde este acest fond?) „un timp infinit, o finitate infinită; iar această afirmație absurdă nu se lasă înlăturată prin nici o figură matematică, ci Spinoza s-a lăsat aici înșelat de imaginația sa" *.

Noi avem să examinăm mai întîi seria spinoziană infinită a lucrurilor finite, apoi timpul etern pe care Jacobi îl face din ea și inadmisibilitatea comparațiilor matematice.

Tocmai *infinitum actu,* pe care Spinoza îl explică în a 29-a scrisoare a sa, scrisoare de care ține seama și Jacobi, infinit despre care Spinoza spune că „cei ce amestecă lucrurile imaginației, numărul, măsura și timpul cu lucrurile înseși, deoarece nu cunosc adevărata natură a acestora din urmă, neagă *infinitum actu*" **: tocmai acest *infinitum actu* este cel pe care Jacobi îl amestecă cu infinitul imaginației. „Infinitul" Spinoza îl definește (cf. *Etica,* partea I, prep. VIII, scol. I) ca „afirmație absolută a existenței unei naturi oarecare; finitul, dimpotrivă" el îl definește „ca negația parțială" ***. Prin urmare, această determinare simplă face din infinit concept absolut identic cu sine însuși, indivizibil, adevărat concept care include în sine particularul sau finitul potrivit esenței lui și este unic și indivizibil; și această infinitate, în care nimic nu e negat

* Jacobi, *Opere,* vol. IV, sect. 2, pp. 135—136.
** Ben de Spinoza, *Opera,* ed. Paulus, t. I, p. 530.
*** *Ibidem,* t. II, p. 39.

şi determinat, o numeşte Spinoza infinitate a intelectului. Este infinitatea substanţei aceasta, iar cunoaşterea ei este intuiţia intelectuală în care, ca cunoaştere intuitivă, nu este exclus şi 65
opus particularul, finitul, cum este acesta exclus în conceptul gol şi în infinitatea abstracţiei ; acest infinit este însăşi ideea. În schimb, infinitul imaginaţiei ia naştere cu totul în alt chip ; anume, cum se exprimă Spinoza, „existenţa şi durata modurilor *(modorum)* le putem determina şi diviza după placul nostru, cînd nu luăm în considerare ordinea naturii însăşi, ci esenţa ei particulară, întrucît conceptul naturii nu este conceptul substanţei înseşi" *. „...Şi dacă înţelegem cantitatea abstrasă din substanţă şi durata abstrasă din modul conform căruia ea curge din lucrurile veşnice, ia naştere pentru noi timpul şi măsura" **. Sau, numai prin ceea ce Spinoza numeşte imaginaţie, sau în general prin reflexie este afirmat finitul, este în parte negat. Şi acest ce negat în parte, afirmat pentru sine şi opus lui ceea ce nu este negat în sine din ceea ce e absolut afirmativ, face din însuşi acest infinit un ce în parte negat, sau o abstracţie, face din acest infinit raţiunea pură şi infinitatea kantiană, întrucît este pus în opoziţie. Ca identitate absolută a ambelor trebuie să fie pus veşnicul, în care acest infinit şi acel finit sînt prin opoziţia lor din nou nimicite. Altceva este însă cînd ce e abstras, finit sau infinit, rămîne ceea ce este şi cînd fiecare trebuie să fie luat în forma opusului. Aici unul din ele este determinat ca nefiind ceea ce este celălalt şi fiecare fiind ca afirmat şi neafirmat, fiind acest ce determinat şi fiind un altul ; iar ceva ce este astfel afirmat trece în infinitatea empirică. Durata, afirmată fiind numai de imaginaţie, este un moment temporal, ceva finit şi fixat ca atare, este un ce în parte negat, determinat în sine şi pentru sine totodată ca fiind un altul ; acest altul, care îşi primeşte şi el realitatea de la 66
imaginaţie, este de asemenea un altul. Această negaţie, care rămîne ceea ce este, transformată în pozitivă de către imaginaţie, dă infinitul empiric, adică o contradicţie absolută, nerezolvată.

Această infinitate empirică, care este afirmată numai întrucît sînt afirmate lucruri individuale, singulare (cf. *Etica*, partea I, prop. XXVIII) — lucruri singulare pe care, mai sus, în deducţia sa Jacobi, dimpotrivă, le-a afirmat ca absolute

---

* *Ibidem*, t. I, p. 528.
** *Ibidem*, p. 529.

(lucru care are senzații și lucru care este perceput — dar care nu sînt în sine absolut nimic) — Jacobi i-o impută simplu ca vină lui Spinoza, deși nici un filozof n-a fost mai puțin înclinat să admită așa ceva decît a fost Spinoza, deoarece cu neființa lucrurilor finite cade nemijlocit o atare infinitate empirică și timpul. Jacobi spune: „Spinoza ne asigură că depinde numai de imaginația noastră faptul că ne reprezentăm ca timp infinit o serie infinită de lucruri singulare ce se succed unul după altul și iau naștere obiectiv și efectiv unul din altul"*. Însă cum ar fi admis oare Spinoza să considere o serie infinită de lucruri singulare, ce se succed unul după altul și iau naștere obiectiv și efectiv unul din altul ca ceva ființînd în sine și după adevăr? Greșeala rezidă deja în această serie de lucruri singulare ce se succed unul după altul și pe care Jacobi o consideră ca pe ceva absolut; și Jacobi este acela care introduce în infinitatea lui Spinoza singularul și timpul. O idee, întrucît este considerată pe latura ei negativă în raport cu imaginația sau cu reflexia, este idee tocmai fiindcă ea poate fi transformată într-o absurditate de către imaginație, sau de reflexie. Acest proces de transformare este cel mai simplu proces. Imaginația sau reflexia sesizează numai lucruri singulare sau abstracții și finit, iar acestea
67 trec în ochii ei ca absolute. În idee însă această singularitate și finitate este nimicită prin faptul că ceea ce este opus pentru reflexie sau imaginație, opusul în chip ideal sau empiric, este gîndit ca unitate. Reflexia poate pricepe atîta că aici lucruri pe care ea le afirmă ca fiind particulare sînt afirmate ca identice, dar nu poate înțelege că prin aceasta acele lucruri sînt în același timp nimicite, deoarece tocmai întrucît ea este activă, produsele ei sînt absolute. Prin urmare, întrucît reflexia afirmă ambele [poziții: adică] identitatea a ceea ce pentru ea există numai întrucît este separat și afirmă subzistența absolută a acestuia în această identitate, ea, a descoperit în mod norocos, o absurditate. Astfel Jacobi afirmă abstractul timpului și abstractul unui lucru singular, produse ale imaginației și ale reflexiei, le consideră ca pe unele ce sînt-în-sine și găsește că, dacă este afirmată și simultaneitatea absolută a substanței veșnice, trebuie să fie afirmate împreună cu ea și lucrul singular și timpul (care sînt numai întrucît au fost luate de la ea). Jacobi însă nu se gîndește că, întrucît acestea sînt redate

* Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 2, pp. 135—136.

substanței veșnice de la care au fost luate, ele încetează de a fi ceea ce sînt numai rupte de ea. Prin urmare el păstrează, în infinitatea și eternitatea însăși, timpul și singularitatea și realitatea.

Dacă tendința preferată a explicației nu este mulțumită de faptul că timpul nu e nimic în sine și dispare în eternitate, iar Jacobi pretinde că Spinoza a voit să înfăptuiască cu a sa filozofie o explicare naturală a existenței lucrurilor finite și succesive, reiese din cele de mai sus ce este, propriu-zis, o explicație a timpului, anume: este o abstracție care este făcută într-o idee eternă. Așadar Jacobi a putut opera abstracția timpului nemijlocit în totalitate sau în principiul rațiunii suficiente și s-o înțeleagă în felul acesta din acest principiu; dar abstracția ca atare și găsirea în această formă a ei în totalitate se suprimă nemijlocit. Noi obținem 68
abstracția timpului cînd izolăm gîndirea de atribute și nu o înțelegem ca atribut al substanței absolute, ca fiind aceea care însăși se exprimă, ci abstrasă, izolată de substanță, o fixăm ca gîndire goală, ca infinitate subiectivă, iar această abstracție o punem în relație relativă cu singularitatea ființei. Prin această abstracție este apoi recunoscut timpul într-adevăr din eternitate, și, dacă vreți, explicat; însă deducerea lui din comunitatea lucrurilor singulare va da o explicație mai naturală, întrucît ceea ce este presupus, adică lucrurile naturale, sînt deja ceva natural. Este în general vizibil că prin naturaletea cu care voia filozofia să-și înfăptuiască modul ei de explicare Jacobi n-a înțeles altceva decît cunoașterea formală, gîndirea reflectată, și cunoașterea bazată pe imaginație. Aparțin aici textele mai sus citate referitoare la conceptul lui Jacobi despre cunoaștere. Firește nu este posibilă realizarea nici unei înțelegeri filozofice [a lucrurilor] dacă am proceda pe o astfel de cale naturală. Iar în Spinoza ar putea fi găsite foarte puține rînduri sprijinite pe această naturalețe; însă fiindcă Jacobi înțelege prin explicare naturală cunoașterea bazată pe imaginație, fără îndoială că în Spinoza totul este dincolo de ce e natural. Și astfel afirmația lui Jacobi „că lumea nu se lasă explicată în chip natural" * și-a putut găsi în cel mai înalt grad confirmarea în Spinoza, care nu numai a formulat această afirmație, ci a și înfăptuit-o. Dar, în felul acesta, orice așa-numită naturaletă este în genere înlăturată, și, o dată cu ea, și însăși acum-men-

* Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 2, p. 147.

ționata supranaturalețe, deoarece aceasta există numai întrucît are, opusă ei, naturaletea. Și nu este vorba nici de faptul că „rațiunea caută să transforme extranaturalul sau supranaturalul în ceva natural" și „naturalul în supranatural", cum spune Jacobi
69 (în *Scrisori despre Spinoza*, p. 419) *, ci naturaletea de care e vorba, adică mecanismul, și legătura cauzală, și timpul, precum și cunoașterea care înaintează pe baza identității pure și analizează fapte nu există de loc pentru rațiune.

În sfîrșit, în ceea ce privește comparațiile matematice în legătură cu un infinit *actu* pe care Spinoza le opunea înșelăciunii imaginației, și prin care, după Jacobi, „el s-ar fi lăsat să fie indus în eroare", Spinoza este atît de sigur de ceea ce susține încît spune: „Cît de mizerabil au raționat cei ce au considerat infinitul *actu* drept o absurditate pot să judece matematicienii, care, în lucruri cunoscute clar și distinct, nu s-au lăsat opriți de argumentele unor astfel de gloanțe" **. Exemplul adus de Spinoza este spațiul închis între două cercuri care nu au centru comun, figură pe care el a lăsat-o să fie pusă, ca adevărat simbol al infinitului *actu*, și în fruntea scrierii sale despre *Principiile filozofice carteziene*, aducînd înapoi prin acest exemplu infinitatea empirică din mișcarea de depășire nesfîrșită proprie imaginației și fixînd-o în fața sa. „Matematicienii conchid că neegalitățile posibile în acest spațiu sînt infinite nu din mulțimea infinită a părților" (deoarece mărimea lui este determinată și limitată: și eu pot pune spații mai mari și mai mici, deci infinități mai mari și mai mici), „ci fiindcă, natura lucrului depășește orice caracter determinat al numărului" ***; în acest spațiu limitat există un infinit r e a l, un *actu* infinit. În acest exemplu vedem anume înfățișat totodată și pentru intuiție,
70 deci cu elemente particulare, infinitul, care a fost determinat mai sus ca fiind afirmația absolută sau conceptul absolut; și conceptul absolut este *actu* identitatea contrarelor. Cînd aceste părți sînt menținute separate una de alta și ca atare afirmate ca identice, cînd acest ce particular este ca atare afirmat ca real, exprimat în numere și trebuie să fie, în incomensurabilitatea lui, afirmat ca identic potrivit conceptului, atunci ia naștere infinitatea empirică în seriile infinite ale matematicienilor. Iar incomensurabilitatea constă în aceea că particularul este dezlegat din sub-

* Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 2, p. 148—149.
** Spinoza, *Opera*, t. I, p. 530.
*** *Ibidem*, p. 531.

sumația sa sub concept, e desfăcut în părți, iar acestea sînt absolut determinate și absolut neegale una cu cealaltă ; și (dacă aceste părți fură adineaori afirmate ca egale sau identice în conceptul intuitiv, acum sînt comparate unele cu altele) nu mai sînt în [relație de] identitate, ci numai în raport. Cu un cuvînt, aceasta nu este altceva decît transformarea geometriei în analiză, sau, mai exact, transformarea teoremei lui Pitagora, care constituie ea singură toată adevărata geometrie în seriile funcțiilor liniilor curbe.

Reiese de aici adevăratul caracter al gîndirii, care este infinitate. Anume, întrucît conceptul absolut este infinitate, — e în sine afirmație absolută, dar, întors împotriva contrarului și finitului, ca identitate a lor, conceptul absolut este negație absolută. Și această negație afirmată ca ființînd, ca reală, este afirmare a contrarelor : $+ A - A = 0$. Neantul există ca $+ A - A$, și este, potrivit esenței sale, infinitate, gîndire, concept absolut, afirmație absolută, pură. Această infinitate abstrasă a substanței absolute este cea ce Fichte a făcut să fie mai accesibil pentru noua noastră cultură mai subiectivă ; mai accesibil : ca eu sau ca conștiință de sine pură, ca gîndire pură, anume ca act etern sau producere a diferenței pe care gîndirea reflectată o cunoaște totdeauna numai ca produs. Ceea ce este păstrat separat unul de altul în lumea fenomenelor, ceea ce e incomensurabil, diferența ca produs, este identic cu sine în ultima relație, în infinitate, adică acolo unde contrarele dispar totodată ; și identitatea, raportată la incomensurabilele afirmate ca ființînd pentru sine (în numere), este o identitate infinită, un neant. Dar 71
cînd incomensurabilele nu sînt afirmate ca aceste abstracții, ființînd pentru sine (în numere) și nici ca părți subzistente fără de întreg, ci sînt afirmate conform a ceea ce ele sînt în sine, adică numai în întreg, atunci avem dat adevăratul concept, adevărata identitate a întregului și a părților și infinitatea afirmativă, infinitul *actu* pentru cunoașterea intuitivă sau geometrică. Această idee a infinitului este una din cele mai importante idei în sistemul lui Spinoza și într-o expunere a acestui sistem ea ar fi trebuit să ocupe un loc mai mare decît acela pe care-l indică în propozițiile lui Jacobi, totdeauna numai predicate superflue puse lîngă «gîndire», «întindere» etc. În această idee a lui Spinoza rezidă tocmai ceea ce este mai important, anume cunoașterea punctului de unire a atributelor ; însă, fără această idee, cele mai înalte idei ale lui Spinoza sînt înfățișate în chip formal, istoric, cum sînt prezentate, în teza a 14-a, atributele

și modurile, reportate la substanța absolută, în forma ordinară a reflexiei ca î n s u ș i r i *.

Noi rezumăm pe scurt formele infinității. Adevăratul infinit este ideea absolută, identitate a universului și particularului, sau identitatea însăși a infinitului cu finitul : anume, identitate a infinitului întrucît este opus finitului. Și acest infinit este gîndire pură ; afirmat ca această abstracție, acest infinit este identitate pură absolut formală, este concept pur, rațiune kantiană, eu al lui Fichte. Dar opus acestui finit, el este tocmai pentru aceasta neant absolut : $+A - A = 0$; este latura negativă a ideii absolute. Acest neant afirmat ca realitate, infinitatea însăși nu ca subiect sau producere — ca subiect sau producere ea este identitate pură precum și neant —, ci ca obiect sau produs, este
72 deci acest $+A - A$, e afirmarea contrarelor. Însă nici una din aceste forme ale infinității nu este încă infinitatea imaginației sau cea empirică. Prima infinitate este aceea a rațiunii absolute ; infinitatea identității pure sau a negativității este aceea a rațiunii formale sau negative. Însă infinitul, în realitatea lui, ca $+A - A$, dintre care unul este el însuși determinat ca infinit, iar celălalt ca finit, sau infinitatea în general, este infinitul reflexiei și al imaginației, căruia îi aparține cel arătat mai sus : anume, cînd un finit este afirmat ca absolut, adică e afirmat totodată și ca un altceva. La Jacobi infinitatea se găsește sau ca ceva superfluu, sau ca infinitate empirică a imaginației ; și aceasta îl induce în eroarea de a crede că Spinoza în exemplul său matematic (Jacobi vorbește de mai multe exemple, însă în scrisoarea a 29-a este numai unul, iar de cel din *Etică*, partea I, prop. XVII, scolie, Spinoza nu face uz ca de un exemplu al său, ci îl relatează ca pe un exemplu adus de adversari) a voit să înfățișeze o infinitate empirică existînd ca *actu ;* și Jacobi este așadar mulțumit de exemplul matematic, negăsind în acesta, fără îndoială „o infinitate obiectivă și reală, găsind însă totuși o infinitate subiectivă și ideală".

„Acolo unde percepem o legătură de temei și consecință" (*D. Hume*, p. 94), „devenim conștienți de divers într-o reprezentare ; și acest lucru se petrece în timp... și această succesiune ideală este ea însăși o succesiune r e a l ă în subiectul care o produce" **. În felul acesta, Spinoza a făcut mai mult decît intenționa să facă ; deoarece în exemplul său el nu s-a gîndit nici-

* Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 1, p 183.
** *Ibidem*, vol. II, pp. 193—195.

decum la succesiune, şi aceasta nici nu trebuie căutată în el. Cu toate acestea, Jacobi descopere în exemplul spinozian cel puţin o succesiune subiectivă. Prin urmare, exemplul are pentru el, în loc de semnificaţie filozofică, o semnificaţie psihologică şi empirică, doar numai că Jacobi nu găseşte în el element empiric
suficient; în afară de succesiunea psihologică, el nu des- 73
coperă şi o succesiune obiectivă, reală, deşi succesiunea ideală este şi ea însăşi o succesiune reală în subiect.

Aşadar, natura acestui procedeu polemic constă fie în faptul că Jacobi nu găseşte succesiunea şi finitatea în speculaţie şi el le pretinde în chip absolut acesteia, fie că, prin explicaţiile sale, le inoculează în ea, şi apoi descoperă absurdităţi. Latura pozitivă a acestui mod de a se fixa în finit în ce priveşte forma ideală, anume în ce priveşte cunoaşterea, am văzut-o mai sus; cunoaştere care este înţeleasă ca ştiinţă ce înaintează pe firul analogiei şi identităţii şi avînd nevoie de un fapt care trebuie să-i fie dat ca ceva străin, acel $+B$, identitatea conceptului fiind reprezentată ca una ce se adaugă la acest $+B$. Referitor la această empirie în general şi la individualitatea spiritului care determină cuprinsul şi frumuseţea acestei empirii şi referitor la faptul că, datorită raţiunii, empiria omului are un alt caracter decît cel pe care-l posedă empiria animalului, precum şi despre înfăţişarea empirică a individualităţii subiective sau a spiritului. Jacobi are uneori expresii pline de spirit şi de înţeles. S-ar putea eventual să aparţină elaboratorului Köppen şi nu lui Jacobi vederi despre relaţia dintre empirie şi cunoaştere, ca (v. *Contribuţiile* lui Reinhold, caietul III, p. 92) aceea că „spaţiul şi timpul sînt fapte, deoarece mişcarea este un fapt. Un om care nu s-ar fi mişcat niciodată, nu şi-ar putea reprezenta nici un spaţiu: cine nu s-ar fi schimbat niciodată, n-ar cunoaşte nici un concept al timpului. *A priori* dorim să ajungem tot atît de puţin la acestea, pe cît de puţin ajungem la diversitatea pură, la legătura care conexează, la spontaneitatea productivă a intelectului" *.

Pline de spirit sînt expresiile empiriei şi despre empiric, fiindcă ele fac aluzie la idei speculative. Iar interesul pe care-l 74
prezintă scrierile lui Jacobi provine din această muzică produsă de sunetele şi răsunetele unor idei speculative perceptibile în

* Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 172.

ea, însă muzică ce rămîne numai în stadiu de sunet (întrucît ideile se refractă în mediul modului absolut al reflexiei) și nu devine ceea ce e așteptat să devină acolo unde este vorba de știință, nu se dezvoltă adică, devenind cuvînt (logos) articulat științific. Dacă ar fi îngăduit ca acest răsunet de idei să fie sesizat și reținut ca ceva obiectiv — ceea ce nu trebuie să fie —, receptat în concept ca bun comun al gîndirii, n-am putea, considerînd sensul numai al unor astfel de expresii, să nu recunoaștem în ele o expunere a rațiunii. De exemplu, nemijlocit după ce Jacobi a recunoscut rațiunii numai facultatea de a analiza un fapt și de a lega potrivit identității pure *(Scrisori despre Spinoza*, în scrisoarea citată mai sus), Jacobi formulează la p. 423 ideea fundamentală a sa, spunînd că el „îl consideră pe om fără să-l dividă", și că el „găsește că conștiința sa este compusă din două reprezentări originare, din reprezentarea condiționatului și din reprezentarea necondiționatului, îmbinate inseparabil una cu alta" *. Dar oare nu este împărțire aceea care face să fie compusă conștiința din două reprezentări după Jacobi absolut opuse? Potrivit unei pagini următoare (p. 425): „atîta timp cît înțelegem, noi rămînem în cuprinsul unui lanț de condiții condiționate și al naturii inteligibile; dar această legătură a înțelegerii și a naturii încetează", și absolut dincolo, deci fără legătură, se află „supranaturalul, neinteligibilul și necondiționatul" **. În consecință, cum poate spune Jacobi că el nu-l divide pe om, doar el face să fie compusă conștiința acestuia din contrare absolute! Sau, mai curînd, el îl ia pe om deja divizat, întrucît îl consideră după apariția conștiinței. Însă, dacă vrem efectiv să-l considerăm pe om și conștiința lui și compoziția sa ca pe ceva nedivizat, așa cum vrea Jacobi să-l înfățișeze, trebuie să înțelegem ceea ce numește Jacobi principiu al cunoașterii și al rațiunii ca identitate nedivizată a condiționatului și necondiționatului, și cum, după Jacobi, naturalul este condiționatul iar supranaturalul e necondiționatul, ca identitate a naturalului și supranaturalului. În acest necondiționat condiționat, sau condiționat necondiționat, am avea aceeași absurditate a infinității finite pe care Jacobi a găsit-o în Spinoza; și am avea cel puțin nimicirea opozițiilor dintre natural și supranatural, finit și infinit: am avea deci cel puțin liberarea de reflexie, care face din opoziție ceva absolut și din contrare ceva ce este în sine.

---

* Iacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 2, p 152.
** *Ibidem*, p. 154.

Astfel am putea foarte bine considera ca idee speculativă însemnarea (v. *Carnet superflu,* 1802, p. 30) : „Acolo unde este sens, este început şi sfîrşit, acolo este separare şi legare, este acesta şi celălalt, iar sensul este al treilea" * ; şi însemnarea (v. *Contribuţiile* lui Reinhold, caietul III, p. 70) : „Semnul distinctiv al unui spirit în genere este dublul-capăt şi faptul de-a-sta-la-mijloc între subiect şi obiect" ** ; încă şi mai mult, tot acolo, la pagina 95 : „sensibilitatea nu determină, şi nici intelectul, principiul individuaţiei se află în afara lor. În acest principiu este dat secretul diversului şi al unului în indisolubilă legătură, f i i n ţ a, r e a l i t a t e a, s u b s t a n ţ a. C o n c e p t e l e noastre despre acest principiu sînt exclusiv concepte corelative : unitatea presupune totalitatea, totalitatea presupune pluralitatea, pluralitatea presupune unitatea ; deci unitatea este început şi sfîrşit al acestui cerc veşnic şi se numeşte i n d i v i d u a l i t a t e, o r g a n i s m, o b i e c t i v i t a t e - s u b i e c t i v i t a t e" ***. Însă mijlocul acestui cerc, care este în acelaşi timp 76
centru şi periferie, menţine schimbarea şi nu lasă ca unul să dispară cînd apare celălalt, ar fi ideea raţiunii, ideea identităţii absolute şi totuşi cu dublu capăt a unului şi a mulţilor. Dar o astfel de idee e cu totul altă ştiinţă şi cunoaştere decît aceea care analizează numai fapte date şi înaintează pe bază de analogie.

Această formă în care Jacobi înalţă numai într-un fel plin de spirit reflexia deasupra ei însăşi, este ieşirea necesară care se impune pentru manifestarea raţiunii atunci cînd se face din finitate şi subiectivitate ceva absolut. Ca expunere plină de spirit raţiunea nu se încumetă să primească în sine infinitul conceptului şi să devie bun comun şi mod ştiinţific, ci, rămîne, afectată de subiectivitate, ceva particular, ceva aparte. De inel, simbolul raţiunii, pe care ea îl oferă, atîrnă o bucată de piele din mîna care îl întinde, bucată de care omul vrea să se lipsească atunci cînd raţiunea este raportare ştiinţifică şi are de-a face cu concepte ; bogăţia de spirit [a lui Jacobi] este una care cu absurditatea unei infinităţi finite, a unui ceva ce este în acelaşi timp început şi sfîrşit, a compoziţiei condiţionatului cu necondiţionatul etc. se apropie din nou mai mult de un formalism al raţiunii foarte ieftin de obţinut.

---

* *Ibidem,* vol. III, p. 225.
** *Ibidem,* p. 143—144.
*** *Ibidem,* p. 176.

Pe cît de subiectivă este forma acestei filozofări, tot atît de subiectiv și de finit trebuie să fie și obiectul ei ; aceasta, fiindcă, [potrivit acestei filozofări], finitatea este ceva [ce ființează] în sine. Filozofarea și expunerea se referă mai întîi la om : faptul că n o i ne găsim așezați pe pămînt și că aci se desfășoară acțiunile n o a s t r e, determină și cunoașterea n o a s t r ă ; cum este calitatea noastră morală, tot așa este și pătrunderea noastră în toate cele ce privesc moralitatea etc. Împotriva acestei veșnice preocupări de om, și a povestirii despre instinctul său
77 rațional și despre spiritul său, precum și a laudei aduse acestora, vorbește Epictet, uitînd de om, în locul pe care-l citează Jacobi (în *Carnet superfluu,* p. 22) : „Fiind o ființă rațională, sarcina mea este să laud pe Dumnezeu“ (nu pe om) : aceasta este chemarea mea, vreau s-o duc la împlinire“. F i l o z o f a r e a l u i H e r d e r este numai o modificare neînsemnată a particularității de a nu putea suporta absolutul în forma proprie cunoașterii raționale, ci numai ca joc cu concepte de ale reflexiei, sau în exclamații izolate, care, în timp ce par a începe filozofarea, nemijlocit o și termină (cum termină Kant cu ideea în credința practică), sau de a putea suporta raționalul numai ca sentiment frumos, ca instinct, ca individualitate. Numai că forma herderiană posedă chiar avantajul de a fi ceva mai obiectivă. „Spuma de spinozism“ și „predicarea ce tulbură și încurcă rațiunea și vorbirea“, cum numește Jacobi filozofarea herderiană *, provine tocmai din faptul că, așa cum Jacobi pune în locul gîndirii raționale exprimarea simțirii, subiectivitatea instinctului etc., tot astfel pune Herder în locul unui ceva gîndit rațional, în care rationalul este oarecum mascat, un concept al reflexiei. „Conceptul de forță, ca și conceptul de materie și de gîndire“, spune Herder (*Dumnezeu,* ediția II, p. 126), „dezvoltate“ (adică înfășurate) „se contopesc toate trei unul în altul, potrivit chiar sistemului spinozist, adică se contopesc în conceptul unei f o r ț e o r i g i n a r e ; forța originară eternă, forța tuturor forțelor este numai una“ ** etc. La pagina 169 : „Conceptul real în care sînt nu numai întemeiate toate f o r ț e l e, dar pe care ele toate împreună nici nu-l epuizează, acest ceva infinit de excelent
78 este : e f e c t i v i t a t e, r e a l i t a t e, existență activă; acesta

---

* Jacobi, *Opere,* vol. IV, [secț.] 2, p. 79.

** Herder, *Opere : În legătură cu filozofia și cu istoria,* partea IX, p. 175 Stuttgart und Tübingen, 1828).

este conceptul principal la Spinoza" * şi „natura este o împărăţie de forţe v i i şi de nenumărate o r g a n i z a ţ i i; dintre acestea fiecare este în felul ei nu numai înţeleaptă, bună şi frumoasă, ci e ceva desăvîrşit, a d i c ă o copie a înţelepciunii, bunătăţii şi frumuseţii însăşi" etc. (p. 245 şi urm.). „Firul de păr care s-a uscat, acul care a fost aruncat se reintegrează într-o altă regiune a interdependenţelor lumii, legătură în care ele nu acţionează sau suferă acţiuni din nou în alt chip decît conform poziţiei lor actuale în sînul naturii" ** etc.

Nu înseamnă oare aceasta, cum spune Jacobi ***, „să dobîndeşti cel mai mare merit al cercetătorului, merit care e acela de a descoperi şi revela e x i s t e n ţ a?". Numai nu atît de puţin ca Jacobi pentru cunoaşterea filozofică, ci contra ambelor străduinţe egale ale acestuia de a înlătura forma ştiinţifică acolo unde ea există pentru cunoaşterea raţională. Herder îşi dă pe deplin seama de modul în care expune el punctul central al sistemului spinozist: „Nu ştiu prin ce s u b s t a n t i v ar putea fi prinse în chip atît de neforţat ca prin conceptul de f o r ţ ă, p u t e r e, o r g a n, activităţile efective şi active, g î n d u l lumii spirituale şi m i ş c a r e a lumii corporale. Prin c u v î n t u l: „f o r ţ e o r g a n i c e" indicăm interiorul şi exteriorul, spiritualul şi corporalul totodată. Cu toate acestea cuvîntul acesta este tot numai o e x p r e s i e, deoarece noi n u î n ţ e l e g e m ce este forţa, şi n u p r e t i n d e m să fi e x p l i c a t prin acest cuvînt nici semnificaţia c u v î n t u l u i «corp»" ****. (V. *Dumnezeu*, ed. II, p. 77.) Este tocmai ceea ce face Jacobi, adică el pune în locul ideilor filozofice e x p r e s i i şi c u v i n t e, care nu trebuie să fie nici cunoscute, nici înţelese 79
Fără îndoială, ele ar putea să aibă şi un sens filozofic, însă polemica lui Jacobi este îndreptată tocmai împotriva filozofiilor care iau în serios aceste expresii şi cuvinte, şi care recunosc explicit semnificaţia lor filozofică. În „declamaţia" de încheiere la poziţia lui Jacobi despre criticism cel mai bine ne spune Köppen despre ce anume este vorba (v. *Contribuţiile* lui Reinhold, caietul III): „Fiinţă liberă, nemuritoare, omule, frate, plin de pietate, de devotament, de dragoste, cum ar putea litera r a ţ i u n i i t a l e f i l o z o f i c e să te înveţe mai bine ceea ce

* *Ibidem*, p. 200.
** *Ibidem*, pp. 244—245.
*** Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 1, p. 72.
**** [Herder], *op. cit.*, p 146.

crezi, speri și știi tu în chip mai viu în sfînta-sfintelor sufletului tău: dominația infinitului asupra ta, virtute din libertate și viață veșnică" * etc. O astfel de efuziune glacială și insipidă a inimii, care provine din rațiune ca instinct — la ceea ce Jacobi trimite totdeauna — își închipuie desigur că este mai mult decît o prepoziție a rațiunii care filozofează, rațiune de care ea vrea să se dispenseze.

Trebuie să relevăm aici pe scurt o bucată de polemică sprijinită pe un temei identic cu acela care se află la baza polemicii împotriva lui Spinoza: *Despre întreprinderea criticismului de a aduce rațiunea la intelect și de a conferi în general o nouă țintă filozofiei* polemică dirijată contra filozofiei lui Kant (v. *Contribuțiile* lui Reinhold, caetul III). Instinctul lui Jacobi îndreptat împotriva cunoașterii raționale s-a legat tocmai de acel punct al filozofiei kantiene în care aceasta este speculativă. Făcînd uz de expunerea lui Kant în sine neclară, ci dezavantajată de terminologia unei culturi ce ține de trecut (terminologie însușită de la gîndirea reflexivă și prin aceasta, devenită neutilizabilă pentru rațiunea filozofică) și pierzîndu-se pe latura sa speculativă în produsul său, Jacobi a căutat cu atît mai ușor să galimatizeze expunerea kantiană și s-o transforme, cu ajutorul reflexiei nespeculative și pentru
80 reflexia nespeculativă, în absurditate. Caracterul filozofiei reflexiei își exprimă în trăsături precise principiile sale în această polemică.

O critică adecvată a acestui articol al lui Jacobi ar trebui să redea și vociferarea găunoasă a acestei scrieri, natura ei țîfnoasă, plină de ură și mergînd pînă la perfidie prin denaturările la care se pretează. Printre acestea reținem exemple ca cel pe care-l întîlnim la introducerea articolului **, unde se relevă, chipurile în legătură cu expunerea kantiană a formelor intuiției, un exemplu despre lipsa de concordanță a sistemului cu el însuși și despre amestecul empirismului cu idealismul. În acest scop, se documentează mai întîi pe bază de acte că „spațiul și timpul sînt simple forme care nu pot deveni obiecte niciodată"; pentru confirmare, se citează pagina 347 a *Criticii rațiunii pure* ***, unde se spune: „pura formă a intuiției

---

* Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 194—195.
** *Ibidem*, vol. III, p. 77 și urm.
*** [*Critica raț. pure*], ediția VI, p. 252.

fără substanță nu este în sine obiect: spațiul pur și timpul pur, care, fără îndoială, sînt ceva privite ca forme, dar ele înseși, nu sînt obiecte care sînt intuite", text în care nu se spune prin nici un cuvînt că spațiul și timpul nu pot deveni obiecte (în ce sens, vom vedea îndată). „Ele nu pot fi intuite, nici percepute", continuă Jacobi, citînd în această legătură *Critica rațiunii pure*, p. 207 *, unde nu se găsește absolut nimic despre „a nu putea fi intuite", și despre percepere, despre aceea că „ele în sine nu sînt de loc percepute, deoarece sînt intuiții pure, formale și nu sînt fenomene", (adică identități ale intuiției și ale simțirii), „nu sînt obiecte ale percepției". „Și cu toate acestea", spune acum Jacobi, „aceste forme neobiective ale intuiției sînt, potrivit altor declarații și obiecte", citînd aici *Critica rațiunii pure*, p. 160 **, unde se spune (în notă, în text 81
nu se vorbește nimic despre obiect): „Spațiul considerat ca obiect" (subliniat de Kant însuși), de ceea ce este efectiv nevoie în geometrie, conține mai mult decît o pură formă a intuiției"; aici Kant distinge „intuiția formală ca unitate a reprezentării intuitive și formă a intuiției, care, raportată la conceptul intelectului, apare ca pură diversitate, dar în sine însuși posedă unitate", și, cum observă explicit și în § 24, „intelectul ca sinteză transcendentală a imaginației este el însuși unitatea spațiului și timpului și le face posibile pe acestea înseși" ***; avem aici unul dintre punctele cele mai excelente din ceea ce spune Kant despre sensibilitate și aprioritate. Susamintita contradicție ar consta deci în faptul că forma intuiției, ca formă pură abstrasă, opusă conceptului intelectului, nu ar fi obiect, dar, ca în geometrie, poate fi transformată în obiect, din cauza unității sale interioare, apriorice, însă unitate care nu iese în evidență în el ca formă pură a intuiției. În sfîrșit, ar exista contradicție cu cele precedente în faptul că „spațiul și timpul nu sînt simple forme ale intuiției, ci sînt chiar intuiții, și ca atare sînt chiar reprezentări singulare". Reprezentări singulare, individuale (opuse conceptului) sînt pentru Kant **** totuna cu intuiție; iar acest concept al lui Kant nu poate fi numit decît un concept excelent, și e unul din cele mai pure și mai profunde concepte ale lui. Chiar independent

---

* *Ibidem*, p. 151.
** *Ibidem*, p. 117.
*** [*Critica rațiunii pure*] ed. II, p. 152—156 (ed. VI, p. 112—115).
**** *Ibidem*, p. 136 (p. 100).

de adevărul sau falsitatea conceptului, unde poate fi descoperită o altă contradicție între cele de mai sus și ceea ce relevă Jacobi ca fiind contradictoriu decît contradicția pe care Jacobi o introduce aici prin citații false?

La pagina următoare*, Jacobi spune: „Fichte, că-
82 ruia i s-a părut de neînțeles cum își împrumută eul realitatea și substanțialitatea de la materie" etc. În legătură cu această expunere excelentă a sistemului kantian făcută așa, „în trecere", afirmîndu-se că prin acest sistem eul își împrumută realitatea și substanțialitatea de la materie, sînt citate paginile 277 și următoarele. Însă, la p. 276, perioada care trece la p. 277 spune: „Numai că aici se dovedește" (de Kant împotriva idealismului) „că experiența exterioară este, propriu-zis, nemijlocită, că numai prin mijlocirea ei este posibilă, fără îndoială, nu conștiința propriei noastre existențe, însă totuși determinarea ei în timp, adică experiența interioară. Evident, reprezentarea: «eu sînt» — care exprimă conștiința care poate însoți orice gîndire — este ceea ce implică nemijlocit în sine existența unui subiect, însă ea nu este încă cunoștere a acestuia, deci nu e nici cunoaștere empirică, adică nu este experiență; deoarece în aceasta intră, în afară de gîndul a ceva ce există, și intuiție; aici intuiție interioară, care nu este ea însăși posibilă decît în chip nemijlocit și numai prin intermediul intuiției exterioare. Nota 2. Cu aceasta și concordă perfect orice uz pe care îl face de experiență în determinarea timpului facultatea noastră de cunoaștere. Nu numai că noi nu putem percepe nici o determinație de timp decît prin schimbările ce intervin în raporturile exterioare cu privire la ceea ce este persistent în spațiu (de exemplu mișcarea soarelui), dar nu avem nimic persistent pe care l-am putea pune ca intuiție la baza conceptului unei substanțe decît numai materia, și nici chiar această persistență nu este scoasă din experiența exterioară, ci este presupusă *a priori* prin existența lucrurilor exterioare, ca condiție necesară a oricărei determinări a timpului, prin urmare și ca determinație a simțului intern cu privire la propria noastră existență. Conștiința despre mine însumi în reprezentarea «eu» nu este nicidecum o in-
83 tuiție, ci e o reprezentare pur intelectuală a activității spon-

* P. 79.

tane a unui subiect gînditor. De aceea, acest «eu» nu are nici cel mai neînsemnat predicat propriu intuiţiei, predicat care, fiind persistent, ar putea servi de corelat determinării timpului în simţul intern, aşa cum este impenetrabilitatea materiei o intuiţie empirică"*. — Am copiat acest text în întregime ca vederea lui nemijlocită să arate cît de perfidă este atît de simplificata şi de lustruita expunere a ideii că eul şi-ar împrumuta realitatea şi substanţialitatea de la materie. Pentru experienţă Kant pretinde ceva prin care să se determine schimbarea timpului ca prin ceva persistent, şi acest ceva persistent este materia, şi anume ca ceva aprioric. Iar substanţialitatea este această persistenţă în timp determinată în raport cu experienţa ; dintre aceste predicamente referitoare la experienţă Kant exclude explicit pe «eu sînt» şi chiar şi existenţa subiectului. Încît ceea ce spune Kant este *toto coelo* diferit de ceea ce se găseşte la Jacobi fără nici o explicaţie despre realitate, substanţialitate şi materie, după cum şi lui „eu" el îi dă cu totul altă semnificaţie de cît aceea pe care o are acest cuvînt, cînd se spune aşa în general că eul îşi împrumută substanţialitatea de la materie. A-l cita şi a-l trata pe Kant în felul acesta nu înseamnă oare a te comporta faţă de el mai rău decît faţă de un cîine mort ?

Dar tratarea generală ostilă a concepţiei lui Kant, care arată just că în experienţă atît momentul senzaţiei cît şi acela al intuiţiei şi al categoriei produc numai fenomene şi nu ne dau nici o cunoaştere a însinelui şi a eternului, tratarea ostilă, vie, îl face pe Jacobi să interpreteze concepţia aceasta a lui Kant „ca pe o extirpare totală a oricăror aspiraţii spre cunoaşterea adevărului, extirpare care nu mai lasă în urma ei decît o credinţă atît de oarbă şi cu totul golită de cunoaştere cum pînă acum încă nu le-a mai fost atribuită oamenilor", — dat fiind principiul mai sus arătat al lui Jacobi, este de 84
înţeles că pentru el finitul şi fenomenul sînt absolute. Astfel filozofia lui Jacobi a depreciat şi termenii de adevăr şi de credinţă, atribuindu-le semnificaţia celei mai banale realităţi empirice. Din aceste cuvinte, unul, adevărul trebuie să fie întrebuinţat în domeniul filozofiei exclusiv cînd e vorba de certitudinea veşnicului şi nu de realitatea empirică ; iar celălalt cuvînt, credinţa, a fost de altfel şi folosit în general numai în legătură cu ceea ce este etern. De nimicirea unui astfel de

* [*Critica raţiunii pure,*] ed. VI, p. 202—203.

adevăr empiric și a credinței în cunoașterea senzorială se plînge Jacobi ca de o profanare a sacrului, ca de o spoliere a bisericii.

La citatele false și la blestemuri se adaugă un al treilea element al expunerii polemice, anume g a l i m a t i z a r e a. Arta acestui procedeu este foarte simplă ; anume, ea este conceperea raționalului la nivelul reflexiei și transformarea lui în ceea ce ține de nivelul intelectului, procedeu prin care raționalul devine în sine și pentru sine însuși o absurditate, așa cum am văzut că a fost galimatizat timpul în eternitatea și infinitatea lui Spinoza. Pentru a nu mai vorbi de astfel de intervertiri — ca atunci cînd Kant numește „sinteza o acțiune" și apoi, în legătură cu imaginația, spune că „ea este un e f e c t al acesteia", încît Jacobi își scoate de aici întrebarea : „această f a c u l t a t e este un efect ?" *, ceea ce și repetă continuatorul cu fidelitate și sîrguință la p. 85 dîndu-i dreptate lui Kant care numește sinteza simplu efect al imaginației oarbe ** — și nici a mai invoca exemple singulare (deoarece întregul articol se desfășoară pe un ton galimatizat și se complace în fabri-
85 carea de absurdități), să stabilim principalul lucru, adică relația dintre așa-numitele facultăți, cum o înțelege Jacobi. — A fost arătat la expunerea filozofiei kantiene felul în care așază Kant înăuntrul acestei sfere în chip excelent aprioricul sensibilității în identitatea originară a unității și diversității, și anume în puterea cufundării unității în diversitate ca imaginație transcendentală ; iar intelectul îl situează în faptul că unitatea sintetică aprorică a sensibilității e ridicată la nivelul universalității, și deci această identitate intră în opoziție relativă cu sensibilitatea ; rațiunea este, iarăși, ca putere mai înaltă a precedentei opoziții relative ; aceasta însă, în felul că această universalitate și infinitate e numai infinitatea formală pură și este fixată ca atare. Această construcție autentic rațională, prin care se păstrează numai prostul nume de „facultate", însă în adevăr este afirmată o unică unitate a toate, Jacobi o transformă într-o b a z a r e a facultăților una pe alta. „Rațiunea se bazează la voi pe intelect ; intelectul p e imaginație ; imaginația p e sensibilitate ; sensibilitatea apoi iarăși p e imaginație ca facultate a intuițiilor *a priori ;* această imaginație, în sfîrșit, pe ce ? Evident pe nimic ! Ea este veritabilă broască țestoasă, temeiul absolut, esența tuturor esențelor. Din sine ea

* Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 128—129.
** *Ibidem*, p. 162.

se produce simplu pe sine însăşi ; şi, ca însăşi posibilitatea tuturor posibilelor, ea nu este numai ceea ce e posibil, ci şi ceea ce este — poate ! — imposibil" *. Într-o astfel de frumoasă legătură una cu alta vede Jacobi facultăţile ; şi ca ceva să se bazeze pe sine însuşi — evident, nu imaginaţia considerată ca fiind ruptă de totalitate — este pentru Jacobi nu numai atît de nefilozofic cum este imaginea inzilor naivi care îşi închipuie lumea purtată de o fiinţă bazată pe sine însăşi, ci este şi ceva nelegiuit. Şi cum oricine ştie din tinereţea sa şi din psihologie că imaginaţia este facultatea fabulaţiei, după Jacobi 86
filozofia urmăreşte, cu ajutorul acestei imaginaţii, să-l convingă pe om că într-adevăr omul întreg nu este decît ţesut fără început şi fără sfîrşit făcut numai din impostură şi înşelăciune, din himere şi vis ; că omul a inventat şi născocit pentru sine religia şi limbajul etc. aşa cum se discută şi se duce dispută despre aceasta la nesfîrşit în *Carnet*-ul lui Jacobi. Pe scurt : Jacobi înţelege printr-o astfel de imaginaţie o raţiune care se creează pe ea însăşi ca pe ceva arbitrar şi subiectiv, iar experienţa senzorială o consideră drept adevăr etern.

Din cauza acestei expuneri galimatiziante a construcţiei kantiene a spiritului cunoscător Jacobi caută confirmare a interpretării date de el, la pagina 52 spunînd : „vedeţi că el a conceput de altfel destul de bine problema voastră", şi vrea să fie atît de generos încît „să nu vă reproşeze că vă înşelaţi cu bunăştiinţă" **. Editorul Reinhold adnotează această expunere a d e v ă r a t ă spunînd că „filozofia kantiană trebuie să recunoască funcţiunile descrise aici — atîta timp cît ea vrea să păstreze c h i a r şi n u m a i a p a r e n ţ a consecvenţei — ca fiind principiile presupuse de ea în m o d t a c i t, ale teoriei sale despre facultatea de cunoaştere : filozofia lui Fichte, d i m p o t r i v ă, stabileşte e x p l i c i t funcţiunile despre care e s t e v o r b a, şi a n u m e însoţite toate acestea de intuire, gîndire şi voinţă".

Principala întrebare pe care o pune Jacobi este : cum ajunge filozofia kantiană „în mod *a priori* la o judecată, cum aduce ea" absolutul la naşterea „finităţii ? timpul pur la timpuri, spaţiul pur la spaţii ?". Eterna dilemă a reflexiei este aceasta : dacă filozofia recunoaşte o trecere de la etern la temporal, este uşor de arătat că ea afirmă temporalul în însuşi eternul,

* *Ibidem*, pp. 115—116.
** *Ibidem*, p. 121.

87 și deci face din veșnic ceva temporal ; dacă ea nu recunoaște această trecere, ea instituie simultaneitatea absolută a totalității pentru cunoașterea intuitivă, încît diferitul nu este prezent în formă de părți și de ființă temporală ; astfel ea este defectuoasă, deoarece ea trebuie să posede și să explice și temporalul, determinatul și singularul. Această din urmă poziție este obișnuitul gînd al reflexiei, în care Jacobi își închipuie că posedă un șurub căruia nu-i poate rezista nici filozofia kantiană. Din fericire, el înțelege (ceea ce nu poate lipsi) totalitatea intuiției intelectuale sau a sintezei apriorice, care include absolut în ea diferența, ca pe o unitate abstractă, și care deci nu are părțile în întreg, ci a l ă t u r i de unitatea abstractă în care transformă el întregul. Și găsește că este necesar ca atunci cînd o sinteză *a priori* ar trebui e x p l i c a t ă (!) în același timp ar trebui e x p l i c a t ă și o antiteză pură : nu există însă nici cea mai mică presimțire a acestei nevoi ; diversul necesar sintezei este presupus în mod empiric de către Kant, și trebuie totuși să rămînă cînd am face abstracție de orice este empiric ; ca și cînd sinteza originară nu ar fi identitate a diverșilor. Însă, se înțelege, diferitul nu este în aceasta ceva pur finit antitetic, cum vrea să-l considere Jacobi. Sintetizarea originară ar fi, după Jacobi, determinare originară, iar determinarea originară ar fi creație din nimic. Am amintit deja mai sus că pentru reflexie neantul începe acolo unde nu este finitate absolută, izolată, considerată ca făcînd abstracție de substanța absolută, și am amintit că realitatea reflexiei opusă neantului reflexiei, ceva al reflexiei, este pur și simplu numai această opoziție absolută și finitate absolută. Că „sinteza este unitate pură" și deci nu se află înăuntrul ei nici o diferență, este unicul gînd simplu, însă etalat cu mare tămbălău, alunecînd în absurdități și degenerînd în gălăgie și spirit de dispută extrem
88 de țîfnoasă. Ideea sintezei, precum și ideea întregii filozofii kantiene, Jacobi o scoate din texte izolate ale ei, și dacă, între altele, Kant numește sinteza „acțiunea de a adăuga unele la altele reprezentări d i f e r i t e și de a cuprinde diversitatea lor într-o cunoștință", nimic mai limpede decît faptul că el presupune deja antiteza identității sale. Jacobi amestecă bine tot ce este organic în construcția kantiană și își face, după bunul său plac, clare și pure timpul, spațiul, imaginația transcendentală, face din toate acestea unități pure și solide care nu au nimic de-a face una cu alta. El face din sine însuși „temeinicia absolută a timpului infinit" și întreabă : „cum puteți voi pă-

trunde în puritatea mea şi face să ia naştere în mine numai un unic punct distinct?" „... Cum pot pătrunde unul într-altul timpul, spaţiul, unitatea conştiinţei?" [Jacobi ridică aceste întrebări] fără să ţină seama de faptul că puritatea timpului, a spaţiului şi a imaginaţiei transcendentale sînt tot atît de mult născociri ca şi ideea că el ar fi acea intuiţie netulburată şi senină a soliditătii infinite a spaţiului. De timp Jacobi se arată ceva mai mulţumit, anume el îl consideră ca pe „o punte între real şi ideal, între intelectual şi material", şi-l poate lua ca un sens, „timpul este cu două capete şi e undeva în mijloc", este deci sens „care e în genere acest ceva cu două capete, aşezare-în-mijloc între obiect şi subiect". Dar, deşi „imaginaţia creează un timp care are în sine un început, un mijloc şi un sfîrşit", ea nu ştie indica „cît de mari sau cît de mici sînt aceste două creiate. Acest lucru ea trebuie să-l determine în spaţiu" — la care trece Jacobi — afirmîndu-se pe sine ca identitatea şi continuitatea infinită, pură, netulburată a acestuia; fixîndu-se ferm în această unitate, Jacobi afirmă „că o imaginaţie pură şi goală, dacă ar exista numai cu spaţiul, n-ar putea, în vecii vecilor, crea, nici un punct". Dacă e să fie cuprins „în spaţiul pur ceva-ce-devine-finit", spune Jacobi foarte bine, 89
acest ceva ce afirmă ceva-ce-devine-finit (mai just: realitatea) trebuie „să fie ceva ce este în egală măsură deasupra amîndurora, adică deasupra intuiţiei pure, cît şi deasupra conceptului pur, mai presus de conceptul pur cît şi mai presus de intuiţia pură; ceva ce nu cade nici sub intuiţie (intuiţia sensibilă), nici sub concept". Aceasta se termină pentru Jacobi în determinare adevărată în parte, în parte greşită: „acest ceva nu intuieşte el însuşi şi nu cuprinde el însuşi concepte; el este actul în egală măsură cel mai pur al acestor două [funcţiuni] şi se numeşte ca atare unitate sintetică a apercepţiei transcendentale"*.

Cu acest cuvînt, deci în punctul în care pentru prima dată eventual ar fi putut să fie vorba despre lucrul însuşi, ia sfîrşit elaborarea propriu-zisă a lui Jacobi. Jacobi se opreşte în punctul în care gălăgia şi disputa lipsită de idei de pînă aici părea că ar putea deveni interesantă, deoarece pînă acum n-a fost vorba decît de unităţile goale şi numai despre intelect galimatizant, despre imaginaţie şi raţiune. Lucru pe care el ne face să-l înţelegem datorită buletinului sănătăţii sale cuprins

* Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 112—158, *passim*.

în prefața [studiului său] ; în care în același timp înlătură cu totul eventuala speranță că el însuși ar veni ulterior cu ceva mai bun, spunînd (prefață, p. 5) că „el nu mai vede înaintea sa niciunul din locurile cu adevărat periculoase, ci numai o mică cărare întrucîtva nepracticabilă, totuși însă mai mult decît pe jumătate croită“ *. Mai inteligibil devine lucrul acesta — dacă în urma celor precedente el n-ar fi deja destul de inteligibil — mai ales prin cele cuprinse la pagina 61, unde se spune că „în zadar căutați voi să introduceți printre unitățile și continuitățile voastre pure, calitative o diferență, dînd uneia din ele numele de sintetic“ (lucrul rezidă deci numai în nume) ; „eu spun că una din ele este tot atît
90 de puțin ca și cealaltă în stare să dividă și să sumeze, sinteza se înfăptuiește pur și simplu nu prin ea, deoarece atunci ea ar trebui să posede în sine și temeiul antitezei ; *hoc opus, hic labor* ; dar spațiul gol și timpul gol, și conștiința este cu neputință să aibă în ele originea antitezei“ **. Pe scurt spuse lucrurile : unitatea absolută, sintetică, totalitatea, include în sine toate părțile și diferențele ; însă eu, Jacobi, spun că aceasta nu e decît un nume, acea unitate este o unitate abstractă, o unitate goală, cum poate fi ea deci însuși temeiul divizibilității și antitezei ?

Cu totul inteligibil devine conceptul identității și al unității transcendentale datorită amabilei prietenii a continuatorului. La acesta locul unității transcendentale se înfățișază tot atît de puțin periculos și cu cărare mai mult decît pe jumătate trasată. De-a lungul celor 81 de pagini (nesocotită aici și prefața) continuatorul exprimă uniformul gînd că unitatea pură, așa cum înțelege el spațiul etc., nu este diversitate și „are poate nevoie de unele lămuriri“. În puhoiul [de vorbe] care, pornit cu zgomot și zvăpăială, a coborît la șes, putem găsi, la sinteza apriorică unde s-a oprit Jacobi, următoarele : „admițînd că ar exista diversitate pură, prin ce ar putea fi înfăptuită apoi legătura ? Evident, prin aceea că ea s-ar realiza într-un al treilea !“ Köppen clarifică acest gînd clar în felul următor : „admițînd că avem un divers în spațiu, legătura lui constă tocmai în faptul că acest divers se află în spațiu“. Și mai clar : „admițînd că avem un divers în conștiință, legătura constă în aceea că acest divers se găsește în con-

---

* Jacobi, Opere, vol. III, p. 65.
** *Ibidem*, p. 132—134.

ştiinţă". Încă şi mai clar: „ce l e a g ă laolaltă oare cele două obiecte spaţiale? S p a ţ i u l. Ce l e a g ă diversitatea conştiinţei? C o n ş t i i n ţ a. Întreaga sinteză nu ne descopere n i m i c m a i m u l t decît o i d e n t i t a t e". Cele ce preced sînt făcute 91
mai inteligibile prin explicaţia următoare: „î n t r u c î t două obiecte s e a f l ă în spaţiu, c a s p a ţ i a l e ele sînt perfect egale unul cu altul; î n t r u c î t s e a f l ă în conştiinţă, c a u n e l e c e s î n t î n c o n ş t i i n ţ ă, ele sînt cu desăvîrşire identice. C e n e v o i e mai este aici de o a c ţ i u n e p a r t i c u l a r ă a conexării? Prin intermediul spaţiului şi al conştiinţei, ca r e c e p t i v i t ă ţ i p a s i v e, nu este oare c o m p l e t ă î n t r e a g a s i n t e z ă? Prin urmare intelectul nu face nimic altceva decît să identifice, şi ca acest lucru să fie posibil, este p r e s u p u s ă a f l a r e a-ca-egal şi ca-neegal. Orice judecată este expresia unei astfel de identităţi a f l a t e. Altceva ce ar mai putea fi întîlnit într-o judecată în afară de ceea ce nu trebuie să fie deosebit aparţine elementului m a t e r i a l al acesteia, şi d e c i nu-şi are originea în intelect. Şi această funcţiune a intelectului, această luare-aminte, această cuprindere a unei identităţi e x i s t e n t e — operaţie în vederea căreia imaginaţia trebuie să distrugă orice particular, să suprime orice este diferit — se numeşte s i n t e z ă? (?). Prin aceasta este doar mai curînd suprimată orice sinteză!" *.

Iată ce spune Köppen despre unitatea transcendentală a apercepţiei transcendentale sau a imaginaţiei productive! Conceptul lui Jacobi despre cunoaştere este exprimat aici în chip foarte inteligibil: noi oamenii sesizăm lucrurile ca fapte prin inteligenţă şi prin revelarea supranaturală proprie văzului, percepţiei şi senzaţiei; ceea ce luăm astfel din experienţă (pe care omul mai bine organizat şi mai inteligent o realizează mai bine decît organizarea mai rea şi inteligenţa mai proastă) e s t e d e j a g a t a s i n t e t i z a t şi n u are nevoie să fie sintetizat a b i a de noi şi nici nu poate fi sintetizat, deoarece activitatea noastră exercitată asupra acestui ce dat în chip sintetic este contrarul unei sintetizări, ea este o analizare a acestuia. Şi 92
această unitate analitică pe care noi o g ă s i m în obiect este atît de puţin sintetizare, legare a diversului, încît diversul, elementul material, mai curînd se fărîmiţează prin unitatea analitică. Spaţiul, conştiinţa etc., lumea obiectivă, natura le putem înţelege numai conform unor unităţi analitice, şi nu le

* *Ibidem*, p. 161—162.

putem decît descompune... „Prin aceasta se deschide cercetării noastre un cîmp n e l i m i t a t“ (adică infinit și netotalizabil), „cîmp pe care, deja pentru conservarea noastră f i z i c ă sîntem nevoiți să-l cultivăm“ *(Scrisori despre Spinoza,* p. 424). „...Lucrurile al căror mecanism l-am descoperit, le și putem produce, cînd sînt î n m î i n i l e n o a s t r e și mijloacele înseși. Ceea ce putem în felul acesta construi c e l p u ț i n î n r e p r e z e n t a r e, înțelegem : iar ceea ce nu putem construi, nici nu înțelegem“ *... „Cunoașterea proprie intelectului este o neîncetată identificare, pe care noi o numim legare și care este numai o continuă împuținare și simplificare a diversului ; și dacă lucrul ar fi posibil, [operația aceasta ar merge] pînă la înlăturarea și nimicirea totală a diversului“ (v. *Carnet,* p. 32) **.

Dimpotrivă, noi spunem că imaginația transcendentală și cunoașterea rațională sînt cu totul altceva decît ceea ce înțelege prin ele Jacobi, că această cunoaștere nici nu analizează natura și nici nu fărîmițează în unitate analitică și diversitate ceea ce e dat, ci, fiind ea însăși organică și vie și totalitate, ea creează ideea totalității și o construiește ca absolută și originară, identitate a universalului și particularului, identitate pe care Kant a numit-o sintetică, nu fiindcă ar exista înaintea ei și un ce divers, ci fiindcă ea însăși este diferențiată în sine, e cu două capete : încît în ea unitatea și diversitatea nu se adaugă
98 una la cealaltă, ci se despart în ea, „fiind ținute îmbinate una cu alta cu forța de către mijloc“, cum spune Platon. Pentru sens, Jacobi admite, fără îndoială, un mod-de-a-fi-cu-două-capete deoarece la acesta nu pare propriu-zis a putea fi vorba că el n-ar avea de-a face cu un obiect d a t și, indiferent de propriul lui mod-de-a-fi-cu-două-capete, el nu este simplă pasivitate și receptivitate : — ca și cînd în modul-lui-de-a-fi-cu-două-capete nu s-ar găsi deja înseși capetele (sfîrșiturile).

Tărăboiul și șicana articolului din *Contribuții,* Jacobi le-a pregătit, în superfluul *Carnet* (1802), și pe seama publicului nefilozofic și a cerului gurii diletantismului filozofic, și în acest scop a amestecat la amăreală și adaosuri sentimentele în maniera lui Jean-Paul ; însă el a agățat în chip dezavantajos la spiritele pline de sens și de umor ale lui Lichtenberg enunțurile sale sentimentale și țîfnoase ; [în chip dezavantajos], căci umorul adînc, bun și capricios al lui Lichtenberg mărește ne-

* Jacobi, *Opere,* vol. IV, secț. 2, p. 153.
** *Ibidem,* vol. III, p. 227.

mijlocit, prin contrast, impresia unui umor capricios, lipsit de profunzime şi amar [propriu lui Jacobi]. A aprecia în ce măsură au fost bine efectuate aceste defăimări şi calomnieri ale criticismului — care nu servesc la nici o instruire — în vederea efectului de care poate fi capabil numai un astfel de procedeu, anume în vederea trezirii, prin recurgere la o abilă capucinadă, în sufletul poporului nefilozofic, a groazei şi repulsiei, faţă de un astfel de spectru ca filozofia kantiană ; a aprecia în ce măsură sentinţe şi sentimentalităţi ca acestea : „Instinctul oricărei fiinţe vii este lumina acestei fiinţe, e dreptul său şi forţa sa. El nu poate circula decît în această lumină, nu poate acţiona decît în această forţă. Nici o fiinţă finită nu-şi are viaţa în sine însăşi ; şi nici nu-şi are de la ea însăşi flacăra luminii sale, puterea inimii sale... Divers este darul vieţii, diversă este trezirea în viaţă, diversă este conducerea acesteia, întrebuinţarea ei. Asemenea animalului se trezeşte şi omul, mai întîi ca o creatură senzorială, în mijlocul 94
naturii pur senzoriale... Priveşte şi-l ridică pe cel ce surîde, pe cel ce gîngureşte" *, a aprecia în ce măsură toate acestea sînt spiritualităţi şi elevaţii neobişnuite, ţine de altă ramură a criticii.

Asemenea articolului filozofic din *Contribuţiile* lui Reinhold, şi articolul popular conţine locuri care ar putea avea, prin înfăţişarea exterioară, naivă, semnificaţie filozofică. De exemplu, pagina 40, notă (ceea ce este subliniat se află subliniat în *Carnet* astfel) : „Senzaţia, memoria şi imaginaţia presupun un ce prim şi originar al conştiinţei şi al activităţii, un principiu al vieţii şi al cunoaşterii, ceva-ce-fiinţează în sine, ceva ce ca atare nu poate fi nici însuşire nici efect, nu poate fi în nici un fel ceva născut în timp, ci proprie esenţă *(Selbst-Wesen)*, proprie cauză *(Selbst-Ursache)* (după *Scrisori despre Spinoza*, p. 416 **, are însă *causa sui*, originea sa în uitarea diferenţei esenţiale dintre principiul raţiunii suficiente şi principiul cauzalităţii), „ceva ce trebuie să fie un ce extratemporal, şi, în această calitate, ceva ce este şi în posesia unei conştiinţe extratemporale, pur lăuntrice. Această conştiinţă extratemporală, pur lăuntrică care se deosebeşte în chipul cel mai clar de conştiinţa exterioară şi temporală, este conştiinţa per-

* Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 203—204.
** *Ibidem*, vol. IV, sect. 2, p. 146

soanei care apare, fără îndoială, în timp, dar nu ia nicidecum naștere în timp ca o ființă pur temporală. Ființei temporale îi aparține intelectul; ființei extemporale îi aparține rațiunea".

Am putea crede că Jacobi consideră acum mai satisfăcător pentru rațiune principiul rațiunii suficiente și *principium compositionis* al metafizicii mai vechi, deoarece ceea ce el nu găsise în acest principiu, succesiunea, Jacobi îl exclude aici chiar și din rațiune ca din ceea ce este extratemporal; am putea crede și că imaginația oarbă a lui Kant este conținută, con-
95 form principiului ei, în același timp în această rațiune care este o conștiință lăuntrică și extratemporală, conștiință ce se deosebește limpede de conștiința temporală și exterioară; deoarece ceea ce numim vedere se află numai în conștiința exterioară și temporală. Sau, cînd Jacobi continuă: „Intelectul izolează, este materialist și nerațional: el neagă spiritul și pe Dumnezeu. Rațiunea izolează, este idealistă și nerezonabilă: ea neagă natura și face din sine însăși Dumnezeu. Omul întreg, neîmbucătățit, real și adevărat este în același timp" (adică, fără îndoială, nu succesiv, altfel am avea două bucăți și părți) „rațiune și intelect, el crede nedivizat și cu aceeași încredere în Dumnezeu, în natură și în propriul spirit". Astfel ar trebui, pe de o parte, să înțelegem credința nedivizată ca pe o identitate a rațiunii și intelectului, adică ca identitate în același timp a negării lui Dumnezeu și a transformării propriului nostru eu în Dumnezeu, identitate a temporalului și extratemporalului, adică a unui timp etern etc., fără să fi galimatizat cît de puțin filozofia lui Jacobi; cum a făcut ea cu Spinoza și Kant întrucît a introdus în ceea ce e neîmpărțit ceea ce este caracteristic al izolatului cînd acesta este păstrat ca izolat*; pe de altă parte, [ar trebui
96 să înțelegem] această credință nedivizată, ca pe „o unitate pură, pură, pură, fără valuri, ca pe o simplitate lipsită de început, de mijloc și de sfîrșit, lipsită de *Derheit, Dieheit,*

---

* Jacobi încheie această notă astfel: „Această credință triunitară *(dreieinig)* general-nefilozofică trebuie să poată deveni și în sensul cel mai strict o credință filozofică, confirmată de reflexie" (dar prin confirmarea adusă de reflexie — dacă de altfel aceasta are un sens — este înlăturată forma credinței), „și eu sînt destul de îndrăznet ca să spun că știu că ea poate deveni așa ceva, să spun că văd drumul întoarcerii pe care, mergînd, o reflecție rătăcită" (Reinhold s-a

Dasheit[1] etc." (v. *Contribuțiile* lui Reinhold, caietul al 3-lea, *passim*).

Cine ar găsi plăcere să i se debiteze în continuare o serie de absurdități și de confuzii, ar avea în aceste articole ale lui Jacobi cea mai bună ocazie să se lase încîntat de nedivizibilitatea extratemporalului și temporalului, a autoesențialității și a empiricului etc. Anume, aceste îmbinări nu trebuie să fie înțelese în sensul că temporalul ar pieri în extratemporal, că conștiința empirică ar dispare în intuiția rațiunii, că orice finitate s-ar cufunda în infinit și că n-ar fi recunoscută decît o unică totalitate ca ceea-ce-este-în-sine, care nu e nici intelect izolat și nici rațiune izolată, căci atunci ar urma faptul îngrozitor că ființa finită a lucrurilor s-ar nimici, iar lucrurile finite ar deveni fenomene și fantome: dacă rațiunea nu consideră finitul ca absolut, nu-l consideră ca etern, atunci „omul poate avea existență numai prin fantezie *(Carnet,* p. 36)*, și numai nimicire prin rațiune; și totuși cel mai dureros lucru este pentru om răpirea rațiunii sale; iar atunci soarta ce-l așteaptă pe om este destinul celei mai îngrozitoare disperări": — nu, potrivit acestui sincretism dintre cele mai stridente, rațiunea, ca cunoaștere a extratemporalului și a esenței-de-sine, ar fi să-i recunoască dreptul lui și intelectului, ca temporalului și neesențialului, iar cînd ea ridică divinității un templu, să fie atît de umană încît să lase și diavolului o capelă alături de acesta.

Din toate cele precedente, atît din ceea ce are pozitiv cît 97
și din ceea ce posedă polemic cunoașterea filozofiei lui Jacobi, a reieșit caracterul acestei cunoașteri; anume că rațiunea poate analiza fapte, să separe universalul de particular și să înainteze

---

făcut remarcat prin acest predicat și deci Jacobi consideră actuala perioadă a lui Reinhold ca pe o rătăcire și crede într-o nouă transformare a acestuia, care ar fi ca ieșirea silfidei unei filozofii nemuritoare, filozofie al cărei principiu ar îmbina negarea de Dumnezeu și transformarea propriului nostru eu în Dumnezeu, ar îmbina intelectul și rațiunea, lăsînd pe om întreg, așa cum este el) „ajunge iarăși aici, și va da naștere abia atunci unei filozofii adevărate, unei științe și înțelepciuni care luminează întregul om". Această notă, oferită diletanților filozofiei, publicul filozofic o poate ignora pînă la apariția susmenționatei transformări.

[1] Lipsită adică de aceea ce indică cele trei forme ale articolului definit *(der, die, das) (N. T.).*

* Jacobi, *Opere,* vol. III, p. 230—231.

pe baza goalei identități, și, acolo unde o filozofie stabilește o identitate absolută a universalului și particularului, această identitate este transformată pur și simplu din nou într-o universalitate ruptă de particular și îi este arătată acestei universalități necesitatea că abia apoi trebuie să i se adauge la universalul ei ceva particular, sau că ea, universalitatea, se adaugă numai la particularul d a t. Acolo unde Jacobi însuși recunoaște un mod-de-a-fi-cu-dublu-capăt o subiecto-obiectivitate, aceasta trebuie să fie în forma unui simț, a unui lucru, a ceva bazat pe experiență, ceva ce nu trebuie să-și piardă caracterul a ceva dat, a unei opoziții imobile față de subiectul gînditor, nici să poată fi exprimat ca idee liberă a rațiunii și ca bun comun al cunoașterii științifice, ci numai ca ceva plin de spirit cu caracter subiectiv. Iar gîndirea și ființa, universalul, care e identitate formală, și particularul, care rămîne ceva dat, subiectivitatea plină de spirit și obiectivitatea cunoașterii nu se unesc în procesul de cunoaștere ; faptul dat și subiectivitatea care-l gîndește, primul ca și aceasta din urmă, este ceva absolut.

Trebuie să vedem acum cum se înfățișază identitatea absolută, care nu este în cunoaștere, pentru subiectivitatea absolută (identitate absolută care trebuie să fie în același timp pentru subiectivitatea ce se consideră pe sine ca absolută). Acest raport dintre o finitate absolută și adevăratul absolut este c r e d i n ț a ; credință în care subiectivitatea se recunoaște pe sine, fără îndoială, ca finitate și neant în fața veșnicului, însă chiar în această recunoaștere o potrivește astfel încît ea se salvează pe sine și se conservă ca ceva ce-este-în-sine în afara absolutului. Iar universalului izolat de particular îi este opus nu numai ceea ce au ambele absolut identic, ci și particularul.
98 Și Jacobi a extins credința și la cunoașterea particularului în afara conceptului, la nemijlocita reprezentare empirică a obiectivității obișnuite, întrucît el a luat această semnificație [a acesteia] de la empiricii originari și fundamentali Hume și Locke, care sînt prin excelență cei ce au scufundat filozofarea în această finitate și subiectivitate, au instituit această fundamentare a cunoașterii și critică a facultăților sufletului omenesc în locul cunoașterii, au considerat particularul ca atare drept ceea ce e absolut, au alungat metafizica prin analiza experienței senzoriale ; procedeele reflexive ale acestora, elaborate mai amănunțit și mai sistematic pe pămînt german, se numesc filo-

zofie germană, adică filozofie kantiană, jacobiană și fichteană. Făcînd abstracție de raportul credinței față de filozofie, Mendelssohn și alții nici nu s-au încumetat să viseze (mai existînd atunci o tradiție despre ce este o b i e c t u l cunoașterii filozofice) că Jacobi va extinde numele de credință la certitudinea legată de ceea ce este obiectiv în sens obișnuit, atribuind prin aceasta certitudinii obiectivității obișnuite, în felul său, tocmai importanța pe care i-o acordaseră, în alt fel, Hume, Kant și Fichte ; o importanță care (deoarece Jacobi prin afirmarea obiectivității obișnuite, iar Hume, Kant și Fichte prin negarea ei, fac în chip egal, și unul și ceilalți, din același mod limitat și finit ceva absolut) devine pentru ambele poziții cu totul aceeași, întrucît este complet indiferent dacă finitatea e ceva obiectiv (în sens obișnuit) sau e ceva subiectiv, cînd ea este absolută. Mendelssohn nu se gîndea, cînd era vorba de credința jacobiană, la certitudinea lucrurilor temporale, ci la certitudinea necunoscută de rațiune a conștiinței obișnuite referitoare la ceea ce este v e ș n i c și e x t r a t e m p o r a l, întrucît (în *Scrisori despre Spinoza*, p. 92) el se exprimă : „Religia mea nu cunoaște nici o obligație de a înlătura astfel de îndoieli altfel decît prin argumente ale rațiunii, ea nu impune n i c i o c r e d i n ț ă î n a d e v ă r u r i e t e r n e" *. Întrucît Mendelssohn vorbește de adevăruri etenne ca obiect al filozofiei, avea ideea că filozofia nu se ocupă de certitudinea legată de realitatea empirică, și că și Jacobi vorbind de credința sa, nu se gîndește la credința lui Hume în percepția senzorială. 99

Dar Jacobi nu se gîndea la adevăruri eterne, ci la adevărul realității obișnuite. La aceasta se referă nemijlocit prima declarație a lui împotriva lui Mendelssohn (cf. *Scrisori despre Spinoza*, p. 215) : „Iubite Mendelssohn, noi toți ne naștem în credință și trebuie să rămînem în credință... Prin credință știm că avem un corp și că în afara noastră sînt alte corpuri și alte ființe gînditoare. Revelație adevărată și miraculoasă ! Deoarece noi s i m ț i m totuși numai c o r p u l nostru, făcut într-un fel sau altul : și în timp ce simțim că acest corp este făcut a ș a sau altfel, percepem n u n u m a i schimbările lui, c i m a i percepem c e v a cu totul deosebit de el, ceva ce nu este nici simplă senzație nici gînd, percepem a l t e l u c r u r i r e a l e" (subliniat de Jacobi) „și anume, percepem cu aceeași certitudine cu care ne percepem pe noi înșine, căci, fără «t u»,

* Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 1, p. 116.

e u l este imposibil. Prin urmare, noi obținem numai p r i n c a l i t ă ț i p e c a r e l e a c c e p t ă m toate reprezentările și nu există nici un alt drum de cunoaștere reală ; deoarece cînd rațiunea naște obiecte, acestea sînt h i m e r e. Astfel avem o revelație a naturii, care nu ordonă numai, ci constrînge pe toți și pe fiecare om să c r e a d ă, și să accepte prin credință adevăruri eterne" *. Aici este inclusă, nu numai în credință, cunoașterea realității obișnuite, percepția sensibilă ci cu totul și exclusiv la această percepție sînt mărginite credința și adevărurile veșnice. Jacobi continuă : „O altă credință este pro-
100 povăduită de religia creștinilor, — ea nu o ordonă ; o credință care nu are ca obiect adevăruri eterne, ci natura finită, accidentală a omului". Așadar sus-menționatele adevăruri veșnice despre posedarea unui corp și despre alte corpuri și despre existența în afara noastră a altor corpuri și a unor lucruri reale nu privesc natura accidentală finită a omului ? Și ce fel de natură rea ar trebui să fie cu totul aceea care, în raport cu cea mai sus amintită, este ea însăși încă finită și accidentală ! Și ce fel de religie este cea creștină care ar avea ca obiect această din urmă natură și mai finită și mai accidentală !

Mărginind explicit în această declarație — care, datorită împrejurărilor particulare a producerii ei și a scopului intenționat al ei, obține și mai mare greutate — credința și adevărurile eterne, la temporal și corporal, Jacobi este cu totul consecvent cînd detestă filozofia kantiană și fichteană, care susțin că nu există adevăr în ceea ce e finit și temporal și care sînt mari cu deosebire în negativitatea în care ele arată ceea ce este finit și fenomen și neant. Întrucît mențin ferm o opoziție fixă între cunoaștere și credință, filozofia kantiană și fichteană afirmă nemijlocit opoziția ca atare, și prin aceasta însăși finitatea ca absolută ; dar cu deosebirea că această finitate este o finitate goală și nu e nimic altceva decît conceptul pur, infinit al finității care astfel devine egală cu infinitatea ; însă orice conținut și umplere pe care și le dă și trebuie să și le dea această finitate t r e b u i e să fie un nimic. Jacobi pretinde însă acest nimic în toată lungimea și lățimea lui și protestează cu strigăt nestăpînit împotriva nimicirii acestui nimic. Nu este apoi posibilă nici cea mai mică neînțelegere în ce privește faptul că filozofia kantiană și fichteană consideră drept credință certitudinea nemijlocită a suprasensibilului ; și tot atît de puțin poate fi

* Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 1, p. 210—211.

neînțelegere în ce privește faptul că dacă pe planul rațiunii teoretice Kant le contestă ideilor orice realitate, pentru el cunoașterea teoretică este determinare prin categorii care își au realitatea exclusiv în lumea simțurilor și în experiență, sau care fac în genere posibilă numai o cunoaștere potrivit intelectului și nu o cunoaștere rațională. Însă dacă conceptelor rațiunii Kant le contestă orice realitate, în sensul că ele nu pot fi date în percepția sensibilă și în experiența mijlocită prin concepte de ale intelectului și sînt în cîmpul experienței numai principii regulative pentru uzul intelectului, Jacobi vede în faptul că li se neagă acestor idei existența temporală și corporală însăși nimicirea lor și (p. 36 a *Contribuțiilor* lui Reinhold, caietul al 3-lea) „întreabă pe orice om cinstit pe conștiința lui dacă, după ce și-a dat limpede seama că ideea este numai problematică pentru cunoașterea și experiența corporală și temporală, pentru perceperea sensibilă, se poate reîntoarce vreodată, nu importă din ce cauză, la acele reprezentări considerate o dată pentru totdeauna ca obiectiv — bine subliniat în ce sens — lipsite de temei, ca la niște reprezentări obiectiv adevărate și reale, și dacă le mai poate acorda încredere sinceră, francă? Eu spun că lucrul este imposibil!" *. Trebuie mai curînd să spunem că absolut numai după nimicirea acelui fel de realitate este cu putință să cîștigi încredere în idei; dimpotrivă, acest lucru este cu neputință acolo unde subzistă dogmatismul finității absolute și al subiectivității care situează adevărurile eterne în corpuri și în alte lucruri reale.

Ca exemplu, de pînă la ce denaturări răutăcioase împinge această ură oarbă împotriva nimicirii temporalității și sacrul zel față de cauza sfîntă a lucrurilor reale, nu poate fi trecută cu vederea o citație întîlnită cu această ocazie (cu aceasta n-am 102
spus că această citație, împreună cu cele înșirate mai sus, ar fi unicele de acest fel, ci ele sînt unicele pe care le-am întîlnit în legătură cu Kant). La pagina 99 și urm., caietul al 3-lea al *Contribuțiilor* lui Reinhold, spune Jacobi sau Köppen: „Ar fi deci mult mai consecvent dacă în legătură cu toate reprezentările despre Dumnezeu și nemurire nu ne-am gîndi la absolut nici o obiectivitate și am spune cu autorul criticii rațiunii: tot ce se referă la religie și la libertate este simplă idee a rațiunii, simplă ficțiune euristică și,

* Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 102—103.

făcînd abstracție de utilitatea sa ca principiu conducător al intelectului, un simplu gînd a cărui posibilitate este nedemonstrabilă" *. Aici este citată *Critica rațiunii pure,* p. 799 **, unde se spune: „Conceptele rațiunii sînt simple idei, și, evident, nu au obiect în vreo experiență oarecare; ele sînt gîndite numai ca problematice etc." Din conceptele rațiunii, despre care aici este vorba absolut numai în privința teoretică, Jacobi sau Köppen, face, în chip cu totul necondiționat și nelimitat: „tot ce se referă la religie și la libertate" și „aceasta este simplă ficțiune"; iar ceea ce spune Kant despre realitatea lor teoretică este enunțat despre realitatea lor în genere.

Pe lîngă faptul că Jacobi a coborît credința în cuprinsul realității și al experienței sensibile, vorbind exclusiv despre aceasta împotriva lui Mendelssohn, el mai posedă o credință, nu în finitate, ci în ceea ce este etern. Trebuie să vedem dacă această credință — care consideră veșnicul ca obiect absolut și pune, separată de el și neunită cu el, cunoașterea, excluzînd cunoașterea rațională prin faptul că cunoașterea este recunoscută numai ca ceva subiectiv și ca știință formală — nu a fost infec-
103 tată și ca credință prin punerea ei în raport cu reflexia. Credința omului care nu se ridică la reflexie abstractă are naivitatea de a fi de părerea că ea nu este opusă reflexiei: această credință este lipsită de reflexia că raportarea la etern în forma credinței, ca formă a unei certitudini nemijlocite care n-a fost reflectată obiectiv de gîndire și în forma conceptului, ar fi opusă cunoașterii raționale, fără să o contrazică în mod necesar, ar fi cu necesitate în conflict cu aceasta, precum ea este și fără nici o raportare la opoziție în genere; ea este în general o poziție pură, fără raportare, nu e negație nici a unei alte credințe în altceva și nici a unei alte forme pentru conținutul acestei credințe. Problema că în ce măsură poate fi afectată naivitatea credinței prin amintita raportare nu aparține aici. Aici aparține numai considerarea (cînd credința ca atare este legată cu conștiință de sine însuși și cînd ea neagă cunoașterea formală, finită): în ce măsură această credință este în stare să se ridice într-adevăr deasupra subiectivității și finității cu acea raportare la cunoașterea finită, deoarece nu poate fi realizată o cunoaștere rațională? În această înfățișare negatoare,

* Jacobi, *Opere,* vol. III, p. 181.
** Ed. 6, p. 590.

conştientă apare credinţa la Kant, Fichte şi Jacobi. Întreaga sferă a finităţii, a modului de a fi însuşi ceva *(des Selbst-Etwas-Seins)* a sensibilităţii dispare în adevărata credinţă în faţa gîndirii şi vederii veşnicului, ceea ce aici devine una : toate muşculiţele subiectivităţii ard în acest foc mistuitor, şi chiar şi conştiinţa acestei dăruiri şi nimiciri este nimicită. Există şi printre acţiunile religioase în care credinţa este sentiment şi vedere acţiuni mai mult ori mai puţin pure şi obiective ; după care în cîntec conştiinţa şi subiectivitatea se topesc mai mult în armonia generală obiectivă, decît se înalţă în rugăciunea liniştită. Însă, credinţa introdusă în filozofie, îşi pierde complet susamintita naivitate pură. Deoarece acum raţiunea este aceea care se refugiază în credinţa din reflexie, pentru a nimici finitatea 104
şi a suprima subiectivitatea ; dar de această opoziţie existentă între credinţă şi reflexie şi subiectivitate este, tocmai de aceea, afectată credinţa însăşi. Rămîn în aceasta (fiindcă ea are aici totodată şi semnificaţia acestei negări) reflexia asupra nimicirii reflexiei şi subiectivitatea conştiinţei nimicirii subiectivităţii ; şi astfel subiectivitatea s-a salvat pe ea însăşi în nimicirea sa. Deoarece în conştiinţa care nu reflectează asupra credinţei sale, gîndirea finită şi credinţa sînt separate una de alta, o astfel de conştiinţă este, din cauza acestei separări, o conştiinţă nefilozofică. Activitatea şi îndeletnicirile finite şi percepţia sensibilă, iar de cealaltă parte serviciul divin alternează între ele. Şi dacă omului religios orice obiectiv finit i se oferă sub o formă a eternităţii, iar activitatea lui exprimă de asemenea şi ea o astfel de formă, această formă a eternităţii este şi ceva subiectiv. Este frumuseţea morală singulară care se înfăţişează pe sine. Adevărata obiectivitate şi universalitate primeşte această frumuseţe în artă şi în filozofie, în care dispare opoziţia dintre credinţă şi reflexia care se referă la absolut, atît întrucît această opoziţie există în chip inconştient în conştiinţa obişnuită, cît şi întrucît ea există în mod conştient în filozofiile reflexiei. Întrucît în conştiinţa obişnuită credinţa există în mod inconştient, credinţa şi ceea ce provine din credinţă pot fi pure ; deoarece subiectivitatea şi finitatea sînt situate complet dincolo, fără atingere şi raportare la credinţă. Însă credinţa introdusă în filozofie nu rămîne aşa, fiindcă aici ea are un aspect şi o semnificaţie a negării, iar în această negare ea atinge şi prin aceasta menţine subiectivitatea. Credinţa însăşi este afectată de opoziţie, precum ceea ce constituie conţinutul ei, suprasensibilul, are, opusă lui, o sensibilitate stabilă, iar infinitul o finitate fermă. Şi fiindcă 105

există în credință ambele, adică subiectivitate nimicită și salvată, aceasta este justificată ; deoarece ea face apel la nimicirea ei ; în schimb, în credința obișnuită lipsită de raportare ea a dispărut într-adevăr și trece în fața acesteia ca ceva profan.

Această infectare a credinței și această sfințire a subiectivității trebuie să ne mai conducă pe scurt la filozofia p r a c t i c ă a lui Jacobi. Rațiunea practică a lui Kant, sau conceptul gol în opoziția lui neclintită față de natură, nu poate produce altceva decît un sistem al tiraniei și al distrugerii relațiilor etice obiective și a frumuseții, sau, ca morala kantiană, ea nu poate formula nimic determinat, formal, așa-numite obligații, a căror enumerare cedează cu inconsecvență științifică consecvenței naturii ; și numai această latură, întrucît ea mărturisește în posibilitatea unei cazuistici totodată și nimicnicia științifică, face vizibilă străduința ideilor etice. Dar în știința dreptului trebuie să determinăm ; aici nu e admis să lăsăm ca un mod determinat să recadă în nedeterminat și această știință este nevoită să murdărească natura etică cu cele mai infame turpitudini. Ura generală pe care o arată filozofia jacobiană împotriva conceptului disprețuiește în chip necesar forma obiectivă a eticului proprie acestuia, disprețuiește legea, și total legea pură ca principiu etic formal. Între alte texte excelente referitoare la această [poziție] textul din *Scrisoarea către Fichte* (p. 32) este frumos și cu totul explicit : „Da, eu sînt ateistul și cel fără Dumnezeu, care împotriva voinței care nu vrea nimic, vrea să mintă, cum mintea Desdemona murind ; vrea să mintă și să înșele, ca Pilade care s-a dat drept Orest ; vrea să omoare, ca Timoleon ; să calce legea și jurămîntul, ca Epaminonda, ca Johann de Witt ; să decidă sinucirea, ca Othon ; să jefuiască templul, ca David ; da, să smulgă spice în ziua sîmbetii, chiar și numai fiindcă îi este foame și legea este făcută de dragul omului, și nu omul de
106 dragul legii ...Deoarece eu știu, din cea mai sfîntă certitudine pe care o am în mine, că, din cauza *privilegium aggratiandi*, o astfel de crimă împotriva literei pure a absolut universalei legi a rațiunii este dreptul propriu de m a i e s t a t e al omului, e pecetea demnității lui, a naturii sale divine" *.

Am numit acest text al lui Jacobi „cu totul explicit" (exprimarea în persoana I: e u s î n t, e u v r e a u, nu poate strica obiectivității lui), întrucît expresia că legea este făcută de dra-

* Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 37—38.

gul omului şi nu omul de dragul legii, fără a ţine seama de semnificaţia pe care o are această expresie acolo de unde este luată, şi cu toate că în această legătură ea dobîndeşte o semnificaţie mai generală, ea îşi păstrează totuşi adevărata ei semnificaţie. Frumuseţii etice nu-i poate lipsi nici una din cele două laturi, nu-i poate lipsi adică nici caracterul viu ca individualitate, în sensul că ea nu ascultă de conceptul mort, şi nici forma conceptului şi a legii, universalitatea şi obiectivitatea, latura pe care Kant o afirmă singură prin abstracţia absolută şi căreia i-a subordonat absolut viaţa, omorînd-o. Textul citat despre latura vieţii şi libertatea relaţiilor etice nu le exclude obiectivitatea, dar nici nu o exprimă ; şi în ce priveşte necesitatea şi obiectivitatea lor, trebuie să ne referim la alte date.

Deja ceea ce este subliniat în exemplele de caractere etice, prin care Jacobi vrea să lămurească ideea sa despre etic, arată neglijarea laturii logice şi obiective. La spartanii Spertias şi Bulis (*Scrisori despre Spinoza*, p. 240) „experienţa" lor este ceea ce determină eticul lor ; „Ei nu-i spun lui Hidarnes 107
— observă Jacobi —, care voia să-i convingă să devină prieteni ai regelui : eşti un prost ; ei, dimpotrivă, recunosc că Hidarnes este înţelept pe măsura lui, este înţelegător şi bun. Ei nici n-au încercat să-i expună lui Hidarnes adevărul lor. Ei nu s-au referit la intelectul lor, la fina lor judecată, ci numai la lucruri şi la inclinaţia lor spre aceste lucruri. Ei nici nu s-au lăudat cu nici o virtute, şi nici nu aveau nici o filozofie ; ei au făcut să fie cunoscut numai simţul inimii lor, afectivitatea lor... Şi în faţa lui Xerxes ei n-au fost mai expliciţi" decît în faţa lui Hidarnes, căruia i-au vorbit de experienţa lor. Anume, lui Xerxes i-au spus : „Cum am putea noi trăi aici, părăsi ţara noastră, legile noastre şi astfel de oameni încît, pentru a muri pentru ei, am întreprins o călătorie atît de lungă!" *. Poate exista însă o mai mare evidenţă a ceea ce e etic ? Vedem aici numai subiectivitate a experienţei, a simţirii, a unei înclinaţii ? Satrapului ei i-au arătat tocmai dispreţul lor, vorbindu-i despre experienţa şi înclinaţia lui şi a lor şi opunînd subiectivităţii lui esenţa lor în forma unei subiectivităţi. Maiestăţii monarhului ei i-au arătat însă cinstire, devenind în faţa lui cu totul expliciţi şi vorbindu-i despre ceea ce este tot ce e mai obiectiv şi tot atît de sfînt pentru el ca şi pentru ei, anume

* Jacobi, *Opere*, vol. IV, sect. 1, p. 232—234.

vorbindu-i despre țară, popor și legi. Dar Jacobi numește l u c r u r i ce este mai viu, patrie, popor, legi, cu care ei ar fi obișnuiți așa cum sîntem obișnuiți cu lucrurile. El nu le concepe ca pe niște lucruri sfinte, ci ca pe niște lucruri obișnuite, deoarece față de lucrurile sfinte nu există relație a obișnuinței și dependenței. El consideră drept accidentalitate și dependență ceea ce conține cea mai înaltă necesitate și cea mai înaltă energie a liber-
108 tății morale, adică faptul de a trăi conform legilor unui popor, și încă potrivit legilor poporului spartan ; consideră ca ceva empiric obișnuit ceea ce este tot ce e mai rațional. Însă mizeria subiectivității de a se referi la propria judecată fină și inteligență, sau de a se lăuda cu virtutea nu li se putea de altfel pretinde, iar absența unei astfel de mizerii este ceva prea rău pentru a putea fi subliniată la ei ca virtute.

Și mai puțin încă trebuie să ne gîndim la scoaterea în evidență a obiectivității la Cleomene în *Woldemar ;* deoarece acest spartan nu este introdus aici în raporturile lui cu patria sa și în forța adevăratei sale virtuți, ci în individualitatea decadenții lui; și aceasta pentru edificarea cui ? — a unor femei afectate sau neînsemnate și a unor cetățeni sentimentali.

De altfel însă, dat fiind faptul că Jacobi este în ce privește frumusețea morală împotriva conceptului și a obiectivității, putem reține sub acest raport numai figurile prin care el a voit să lămurească ideea sa despre frumusețea morală. Însă tonul fundamental al acestor figuri este această lipsă conștientă de obiectivitate, această subiectivitate suspendată ferm de ea însăși ; este permanenta nu chibzuință, ci reflexie asupra personalității sale, e acea considerare care se reîntoarce veșnic la subiect și care pune în locul libertății morale o frămîntare extremă, egoism plin de dorințe și infirmitate morală : este o autocontemplare care întreprinde cu individualitatea frumoasă tocmai acea transformare care s-a petrecut cu credința ; anume, aceea de a-și conferi, cu ajutorul acestei conștiințe a frumuseții individuale, conștiința subiectivității suprimate și a egoismului nimicit ; dar prin această conștiință sînt instituite și totodată justificate tocmai subiectivitatea supremă și idolatria interioară. După cum la poeții care cunosc ceea ce este veșnic și ceea ce este finit și osîndit, la antici, la Dante și la Orest al lui Goethe, dat pradă,
109 deja în viață, un timp oarecare iadului, găsim exprimată osînda iadului, anume, ca veșnică încătușare cu fapta subiectivă, ca singurătate simțită pînă și în mijlocul celor ce sînt mai aproape de ei

însişi şi ca nemuritoarea contemplare a acestei proprietăţi, tot astfel vedem înfăţişat la eroii Allwill şi Woldemar tocmai acest chin al veşnicei autocontemplări nici măcar într-o faptă, ci în şi mai marea plictiseală şi neputinţă a existenţei goale, şi această lipsă de pudoare cînd e vorba de tine însuţi înfăţişată ca temei al catastrofei întîmplărilor lor neromantice *(unromanhaft)*; dar în acelaşi timp vedem că acest principiu nu este suprimat în această disoluţie şi virtutea neproducătoare de catastrofă a întregului ansamblu de caractere ni se înfăţişează în chip esenţial colorată de mai multe sau mai puţine elemente ale sus-menţionatului iad.

Aşadar, dacă la Jacobi subiectivitatea protestantă pare a se reîntoarce din forma conceptuală kantiană la adevărata ei formă, la frumuseţea subiectivă a sentimentului şi a liricii unei aspiraţii arzătoare, cereşti, totuşi credinţa şi frumuseţea individuală sînt eliminate de ingredientul esenţial al reflexiei şi al conştiinţei acestei frumuseţi subiective din [mai susmenţionata] naivitate şi absenţă de considerente ; numai prin aceste elemente este această frumuseţe subiectivă capabilă să fie frumoasă, cucernică şi religioasă. Rezultă prin urmare din cele precedente că filozofia kantiană este opusă filozofiei lui Jacobi, întrucît înlăuntrul sferei care le este comună filozofia kantiană afirmă în forma abstracţiei pure subiectivitate absolută şi finitate, dobîndind prin aceasta obiectivitatea şi infinitatea conceptului ; filozofia lui Jacobi nu încorporează însă în concept finitatea însăşi, ci face din ea principiu ca finitate finită, ca accidentalitate empirică şi ca conştiinţă a acestei subiectivităţi. Sfera comună a ambelor filozofii este caracterul absolut al opoziţiei dintre finitate, natural, cunoaştere (dar tocmai de aceea cunoaştere formală) şi supranatural, suprasensibil şi infinitate ; deci pentru ambele filozofii adevăratul absolut este un «dincolo» absolut în credinţă sau în sentiment, şi nu pentru raţiunea cunoscătoare. În ambele filozofii întîlnim ideea speculativă. În filozofia kantiană ideea apare pură în deducţia categoriilor, însă pentru a deveni îndată identitate pură, unitate a intelectului, şi de altfel gînd numai posibil, care nu poate dobîndi realitate în gîndire, deoarece reflexia trebuie să fie absolut dominantă. La Jacobi ideea este de asemenea în formă subiectivă ca ceva particular, plin de spirit, care poate fi receptată în universalitate tot atît de puţin pe cît de puţin raţiunea, constituită din instinct şi individualitate subiectivă, poate deveni ceva pentru gîndire. 110

Această latură a preponderenței subiectivului și finitului — latură necesară atunci cînd filozofia s-a angajat în direcția formei reflexiei — fiind, desigur, exprimată și de alte încercări filozofice, dar fiind exprimată, pe de o parte, mai slab, pe de altă parte nu cu mai sus arătata pretenție, a putut fi reprezentată cu precădere la forma jacobiană, care exprimă cel mai limpede subiectivitatea teoretică și practică, precum și transcendența credinței ca fiind reprezentanta geniului ei. Trebuie să remarcăm însă în același timp că însăși această latură poate fi concepută într-o formă *mai înaltă și mai nobilă*.

A fost deja amintit că principiul filozofării jacobiene, întrucît ridică individualul și particularul deasupra conceptului și afirmă valoarea a ceea ce e subiectiv viu, se apropie, pe de o parte, de frumusețea subiectivă a protestantismului, care nu vede legătura cu Dumnezeu și conștiința divinului în obiectivitatea hrănitoare a unui cult și în contemplarea în sine clară și în gustarea prezentă a *acestei* naturi *a acestui* univers, ci determină această legătură și conștiință ca pe ceva interior care păstrează forma fixă a unui interior și ca pe o aspirație fierbinte spre un transcendent și spre un viitor ; dorință fierbinte care, cu
111 toate că nu se poate uni cu obiectul său etern, în faptul că obiectul său este adevărat și este ceea ce e etern fără să vrea să păstreze într-ascuns ceva propriu pentru sine, își are frumusețea și plăcerea sa infinită. Pe de altă parte însă, prin principiul jacobian sînt tulburate frumusețea individualității și forma ei de simțire, și iubirea și credința, aceasta, prin faptul că credința, întrucît se referă la etern, are un considerent polemic și prin aceasta un reflex invincibil al subiectivității și este extinsă asupra temporalului și realului și ca certitudine absolută ; încît mărturia simțurilor trece drept revelare a adevărului ; iar sentimentul și instinctul conțin regulile eticului, și încît omul în genere și persoana particulară este subiectul unui astfel de sentiment frumos și de iubiri, dorința devine o înfierbîntare de subiectivitatea sa, de frumoasele sale gînduri și sentimente. Dar adevărul care este în natură nu poate, ca și conștiința individului despre personalitatea absolută a sa, în forma realității și temporalității, să aline durerea aspirației religioase și ele nici nu o pot chema înapoi pe aceasta din acel «dincolo» al ei ; deoarece natura ca ceva temporal, precum și individul ca ceva ce e absolut în singurătatea sa, nu este natura ca univers în a cărei contemplare ca ceva de dincoace aspirația fierbinte și-ar putea găsi pacea ; nici caracterul absolut al subiectului în singularitatea sa personală și în

permanenta sa opunere față de etern nu este rațiune, care, văzînd, ar fi iubire, care, pură, ar fi credință, care ar fi vie ; ci cînd temporalul, subiectivul și empiricul dobîndesc adevăr și certitu- 112
dine pentru aspirația fierbinte, frumusețea, naturii ei subiective, credința ei, iubirea ei și simțirea ei în genere nu este decît infectată de o astfel de conciliere.

Așadar, dacă în principiul jacobian durerea și aspirația fierbinte a protestantismului ajung să se concilieze (însă în felul eudemonismului în genere prin ceea ce e finit, în primul rînd prin reflexia și conștiința simțirii și a aspirației, reflexie și conștiință care face din subiectul aspirației ca atare un ceva) și dacă această aspirație fierbinte găsește în ea însăși ceea-ce-e-dincoace *(das Diesseits)* (întrucît ea se păstrează cu sine însăși, considerînd realitatea obișnuită și temporalitatea ca revelație), această aspirație fierbinte, reflectată astfel în sine, ar putea găsi o putere mai înaltă decît cea înfățișată de Jacobi, ar putea procura divinizării subiectului un obiect mai înalt în el, și simțirea precum și autocontemplarea și contemplarea lumii puteau fi concepute în chip mai ideal : ceea ce, pe de altă parte, înseamnă tot atît de mult cît a face din însăși intuiția supremă ceva subiectiv și ceva ce rămîne particular și caracteristic. Dacă ceea-ce-e-dincoace, ceea ce are adevăr, în loc să fie realitatea, universul și concilierea cu natura, este identitate cu universul, — este ca sentiment iubire infinită, iar ca contemplare religie, însă astfel încît această identitate însăși, fie că este mai mult ca pasivitate a sesizării și a imitării interioare sau mai mult ca virtuozitate, trebuie să rămînă ceva subiectiv și particular, să nu-și întărească manifestarea și nici să-și încredințeze obiectivității natura sa vie, și prin aceasta să păstreze tocmai sus-amintita reflexie asupra subiectului : atunci în acest fel principiul jacobian a atins suprema potențare de care era capabil, și protestantismul, care caută împăcare în ceea-ce-e-dincoace, a urcat pe treapta supremă a sa, fără să iasă din caracterul său subiectiv.

Această potențare s-a înfăptuit în *Cuvîntări despre religie*. Dat fiind că în filozofia lui Jacobi rațiunea este concepută numai 113
ca instinct și sentiment, iar moralitatea numai în accidentalitatea ei empirică și ca dependență de lucruri, cum ni le oferă experiența și înclinația și simțirea inimii, iar cunoașterea nu este concepută decît ca conștiință despre particularități, fie acestea exterioare, sau interioare, dimpotrivă, în *Cuvîntări despre religie* este înlăturată concepția despre natură privită ca o colecție de realități finite și este considerată ca univers, prin aceasta aspirația

fierbinte spre un veșnic «dincolo» este adusă înapoi din fuga ei în lumea realității exterioare, este dărîmat zidul despărțitor dintre subiect sau cunoaștere și obiectul absolut și inaccesibil, durerea este împăcată în plăcere, iar aspirația infinită este satisfăcută în contemplare.

Dar întrucît astfel individul își aruncă de la sine subiectivitatea și dogmatismul aspirației fierbinți își rezolvă opoziția în idealism, această subiectivitate-obiectivitate a contemplării universului trebuie să rămînă totuși iarăși ceva particular și subiectiv. Virtuozitatea artistului religios trebuie să-și poată amesteca subiectivitatea în seriozitatea tragică a religiei ; și în loc să se învelească această individualitate sau în corpul unei reprezentări obiective a unor mari figuri și în mișcarea lor una față de alta, mișcarea universului, însă în ele — cum în biserica triumfătoare a naturii geniul edifica în epopei și tragedii —, sau, în loc de exprimarea lirică a subiectivului său, să-l satisfacă prin aceea că el este prezent totodată și în memorie înfățișîndu-se ca vorbire generală, acest subiectiv trebuie [potrivit acestei concepții] să constituie viața esențială și adevărul în înfățișarea contemplării proprii a universului, precum și în producerea acestuia în alții, arta să dăinuiască fără opere de artă și libertatea contemplării supreme să constea în singularitate și în a-avea-pentru-sine-ceva-aparte. Dacă preotul nu poate fi decît un instrument și servitor
114 pe care-l jertfește comunitatea și care se jertfește ei și pe el pentru a înfăptui ceea ce delimitează contemplația religioasă și este obiectiv în ea, și căruia toată puterea și forța ce o are în fața comunității majore îi poate reveni numai ca unui reprezentant [potrivit concepției discutate în cele predecente], comunitatea trebuie, comportîndu-se ca minoră, să aibă scopul și intenția să facă să fie produs în ea interiorul contemplației de către el [de preot] ca de un virtuos al edificării și al însuflețirii. În loc să fie înlăturată, sau cel puțin să nu fie recunoscută particularitatea subiectivă a contemplării (idiot se numește cineva întrucît este în el ceva aparte), se propune să i se cedeze atît de mult încît ea să formeze principiul unei comunități proprii și astfel în chipul acesta să se constituie și înmulțească la infinit micile comunități și particularități, să se separe accidental una de alta și să se unească și să se modifice grupările în tot momentul, întocmai ca figurile mării de nisip dată pradă jocului vîntului ; grupări pentru care în același timp, cum este echitabil, particularitatea felului de a vedea și felul aparte de a fi al fiecăruia sînt ceva atît de neînsemnat, ba chiar de nebăgat în seamă, încît, indiferent

față de recunoașterea acestor particularități, ele renunță la obiectivitate, putînd rămîne liniștite toate, unele alături de celelalte într-o atomistică generală. Căreia i se potrivește, se înțelege, foarte bine separarea iluministă a bisericii de stat, și idee în care contemplarea universului nu poate fi contemplare a lui ca spirit, deoarece ceea ce este spirit nu este în stare de atomi, un univers, și în genere catolicitatea religiei constă numai în negativitate și în universalitatea ființei singulare. Așadar dacă deja subiectivitatea aspirației s-a înălțat pînă la obiectivitatea vederii și concilierea nu se face cu realitatea, ci cu ceea ce este viu, nu cu singularitatea, ci cu universul, chiar și această contemplare a universului este transformată în subiectivitate ; întrucît ea este, pe de o parte, virtuozitate, sau nici măcar nu este aspirație, ci numai căutarea unei aspirații ; pe de altă parte, această contemplare 115
nu trebuie să se constituie organic, și nici să-și păstreze adevărata virtuozitate, obiectivitatea și realitatea în legi, în corpul unui popor și al unei biserici universale, ci manifestarea trebuie să fie ceva absolut interior, erupție directă sau urmare a unei însuflețiri individuale și particulare, și nu manifestare veritabilă, operă de artă.

C. FILOZOFIA LUI FICHTE

116 În filozofia kantiană ceea ce e prim este gîndirea, infinitul, forma obiectivului. Opoziţia absolută a gîndirii faţă de particular, finit, fiinţă este în subiectul cunoscător, dar în chip inconştient sau nu totodată şi obiectiv pentru subiect. Sau, mai putem spune că identitatea absolută în care este exprimată opoziţia, este pur obiectivă, e un simplu gînd : cei doi termeni sînt sinonimi, deoarece ambii, această formă de obiectivitate absolută, transcendentul identităţii pentru cunoaştere, şi subiectivul, cunoaşterea, în care este situată opoziţia absolută, nu se întîlnesc unul cu celălalt. În filozofia lui Jacobi ceea ce e prim este conştiinţa despre această opoziţie, iar opoziţia care este în cunoaştere fuge şi ea la contrarul ei, la un «dincolo» al cunoaşterii, pentru a fi reprezentată ca rezolvată. Există însă o mijlocie între această trecere la ceea ce este absolut opus ; dar această mijlocie, acest termen mediu, este el însuşi ceva subiectiv, aspiraţie, durere. Această aspiraţie este sintetizată, în filozofia lui Fichte, cu obiectivitatea kantiană, dar nu în sensul că cele două forme opuse s-ar stinge într-o identitate adevărată şi indiferentă, şi ar ieşi în evidenţă mijlocia absolută, ci amintita unire subiectivă jacobiană în viaţa individului este ea însăşi receptată numai în formă obiectivă. În filozofia kantiană nu se vede nici cea mai mică supărare din cauza contradicţiei dintre generalitatea
117 goală şi particularitatea vie ; în domeniul teoretic contradicţia este afirmată în chip absolut, iar în domeniul practic, al cărui concept atrage după sine suprimarea contradicţiei, apare un formalism al ştiinţei dreptului şi al moralei lipsit de viaţă, precum şi de adevăr. Filozofia lui Jacobi are un mod-de-a-fi-identic al generalului cu particularul în individualitate, dar indivi-

dualitate subiectivă ; din această cauză o astfel de unire nu poate fi decît mîhnire şi aspiraţie, iar particularitatea trebuie să fie un ce permanent, sacru şi absolut. La Fichte însă această subiectivitate a aspiraţiei este transformată în infinit, în ceva gîndit, exigenţă absolută, şi această cerinţă este punctul culminant al sistemului : eul t r e b u i e să fie identic cu non-eul ; dar nu poate fi cunoscut nici un punct de indiferenţă în el.

Am amintit mai sus cum se înalţă sistemul la latura negativă a absolutului, a infinităţii, la eu ca gîndire absolută. Şi, din acest punct de vedere, sistemul este idealism pur ; însă idealism care devine formal fiindcă însăşi această latură negativă este afirmată ca fiind pozitivul absolut şi are, ca opus lui, un realism. Prin faptul că acest idealism nu e în stare să rezolve opoziţiile decît în infinit, adică opune gîndirea abstractizatoare, activitatea pură, fiinţei, face din ea ceva absolut, el nu o nimiceşte cu adevărat, ci această intuiţie intelectuală este ceva formal, aşa cum este idealismul ; iar gîndirii i se opune realitatea, menţionatei identităţi a intuiţiei intelectuale i se opune opoziţia, şi orice identitate este cea relativă a coerenţei cauzale într-o determinare a unui ce prin celălalt ce.

Potrivit sarcinii filozofiei aşa cum a fost ea determinată de cultura lui Locke şi Hume, lumea trebuie evaluată şi de-acum explicată de pe poziţia subiectului. În această lume care trebuie explicată este introdusă tocmai această opoziţie care are loc între lume şi subiect : lumea se scindează într-o latură ideală şi una reală : încît ceea ce e de natură ideală, în opoziţia relativă faţă de real devine o dată identitatea pură care face abstracţie 118
de realitate, adică conceptul pur ; iar altă dată este raportată la realitate, — spaţiu, timp, categorii, este identitatea realului. Ceea ce e obiectiv sau general al realului constă acum numai în ceea ce este latură ideală în scindarea lumii ; încît idealismul, care caută explicarea lumii obiective, nemijlocit, întrucît a considerat obiectivitatea ca fiind ceea ce e ideal, derivă nemijlocit lumea din principiul a ceea ce e de natură ideală, din principiul eului, al universalului, din ceea ce, în opoziţia cu lumea în general, este subiectul, suprimînd astfel fiinţa-în-sine-şi-pentru-sine a obiectivului.

Acest idealism critic, pus în lumină de Fichte în contururi mai pregnante, este, cum reiese de la sine, ceva formal : universalul, lumea opusă subiectului, este afirmată ca universal, ca ceva de natură ideală, ca gîndire, şi prin aceasta ca eu ; dar

particularul rămîne în chip necesar ca reziduu și dacă, potrivit poziției agreate a ideii filozofiei, trebuie să fie vorba de explicare, rămîne neexplicată latura cea mai interesantă a lumii obiective, latura realității ei. Că realul este, ca pentru senzație, ceva empiric și sub acest titlu este direct înlăturat și declarat nedemn de a fi luat în considerare, cum face Kant, este ceva tot atît de puțin mulțumitor ca și faptul că Fichte arată că senzația este ceva absolut subiectiv și că roșu etc. este întins pe o suprafață abia de mîna subiectului, obținînd prin aceasta obiectivitate. Deoarece problema nu este aceea a idealității, ci tocmai aceea a realității, și este indiferent dacă realitatea este o mulțime infinită de senzații, sau o mulțime infinită de proprietăți ale lucrurilor. În partea practică a *Doctrinei științei* Fichte își dă, fără îndoială, aerul că realitatea, absolută pentru latura ideală, adică lucrurile așa cum sînt ele în sine, ar trebui
119 să fie construită din ceea ce trebuie să le facem noi. Numai că nu avem aici nimic altceva decît o analiză a conceptului năzuinței și impulsiei într-o inteligență și derivarea cîtorva concepte de ale reflexiei pentru simțire, [anume] că simțirile trebuie să fie d i f e r i t e : sau din sarcina [de a ne oferi] sistemul lucrurilor așa cum t r e b u i e să fie ele nu este analizat decît conceptul formal al lui t r e b u i e - s ă - f i e ; dar în afară de această construcție formală, nu este cîtuși de puțin construită simțirea, senzația însăși ca sistem real, sau totalitatea lui «trebuie-să-fie». Deoarece deja în și pentru sine «trebuie-să-fie» nu admite absolut de loc nici o totalitate : ci diversitatea realității apare ca un mod-determinat neinteligibil, originară și ca o necesitate empirică. Particularitatea și diferența ca atare este ceva absolut. Poziția pentru această realitate este poziția empirică a fiecărui individ ; și pentru fiecare individ realitatea sa este sfera neinteligibilă a realității obișnuite, sferă în care el este închis. Nu e nevoie să amintim cît de indiferent față de acest caracter absolut al empiricului este acel idealism formal, care arată că întreaga această realitate empirică este numai ceva subiectiv, numai un sentiment : deoarece această formă nu schimbă absolut nimic din necesitatea obișnuită și neinteligibilă a existenței empirice ; și nu trebuie să ne gîndim nicidecum la vreo idealitate adevărată a realității și a laturii reale, fie că ele apar ca proprietate a lucrurilor, fie că apar ca senzație.

Formalismul cunoașterii numite aici idealistă, care a fost dezvoltat în filozofia jacobiană, filozofie care are despre el

conştiinţa cea mai determinată şi mai clară, nu are, propriu-zis, nevoie de alte explicări mai ample la filozofia lui Fichte : datorită principiului subiectivităţii şi concepţiei potrivit căreia identitatea absolută nu este pentru cunoaştere şi ştiinţă ci e numai pentru credinţă, filozofiei fichteene îi este acest formalism comun cu filozofia jacobiană. Ceea ce are esenţial acest formalism este ideea că conceptul pur, gîndirea goală se adaugă în chip neinteligibil unui conţinut, la un mod-determinat al conceptului, sau invers : modul-determinat se adaugă la modul-nedeterminat. Nu constituie în esenţă nici cea mai mică deo- 120
sebire faptul că, potrivit dogmatismului jacobian, este considerat ca prim ceea ce este dat, la care conceptul se adaugă mai tîrziu ; sau faptul că Fichte, din cunoştinţa goală, din eu, face ceea ce e prim, a cărui esenţă este identică cu intelectul vid al cunoaşterii analizatoare, este adică o identitate pentru care, la Fichte, determinaţia care îi e străină, ce nu poate fi înţeleasă [ca derivat] din acest intelect, se înfăţişează ca ceea ce urmează mai tîrziu.

Dacă, după idealismul lui Fichte, Eul nu simte şi nu intuieşte lucruri, ci intuieşte numai senzaţia şi intuiţia sa, şi nu ştie decît despre cunoaşterea sa, atunci activitatea pură, goală, acţiunea pur-liberă este ce e prim şi sigur cert, şi nu este nimic altceva decît cunoaştere pură şi intuiţia pură şi senzaţia : Eu sînt Eu. Vom vedea după aceea cum prin actul absolut de voinţă întreaga lume distrusă a simţurilor primeşte realitate în genere. Dar cunoaşterea în ce priveşte această realitate, raportul goliciunii absolute şi a nedeterminării cunoaşterii faţă de determinare şi de acea realitate, este ce e de neconceput, şi unul faţă de celălalt, particularul faţă de general, sînt deopotrivă străini, ca şi determinaţia dată empiric a lui Jacobi faţă de nedeterminaţie, sau de conceptul intelectului analizator. Felul lui Fichte de a cunoaşte numai cunoaşterea, anume : de a şti numai despre identitatea goală şi-a pregătit însă o cale spre particular prin propriul său formalism. Fichte recunoaşte că unicul adevăr şi unica certitudine, pura conştiinţă de sine şi ştiinţa pură sînt ceva necomplet, ceva condiţionat de altceva, adică recunoaşte că absolutul sistemului nu este absolut, şi că tocmai pentru acest motiv trebuie să se meargă mai departe la altceva.

Acest caracter necomplet recunoscut al principiului absolut şi, prin aceasta, recunoaşterea necesităţii înaintării la altceva, este principiul deducţiei lumii sensibile. Vidul complet cu care

121 se face începutul are, datorită indigenței lui absolute, avantajul de a purta imanent în sine necesitatea nemijlocită de a se umple, de a trebui să meargă mai departe la altceva și de la acest altceva la alt altceva într-o lume obiectivă, infinită. Există oare o aprioritate a unui principiu mai înaltă decît aceea a principiului în care rezidă nemijlocit necesitatea întregului? — o necesitate care se bazează pe faptul că principiul este pur și simplu parte și, datorită sărăciei lui nemărginite, este posibilitatea infinită a bogăției. În felul acesta, principiul joacă dublul rol de a fi odată absolut, iar altădată pur și simplu finit, și de a putea deveni, în această ultimă calitate, un punct de plecare pentru întreaga infinitate empirică.

Considerat pentru sine, formalismul acestui principiu are și marele avantaj că poate fi făcut cu ușurință inteligibil. În general oamenii se plîng de greaua exigență pe care o implică intuiția intelectuală; s-a povestit odinioară că unii oameni, la începutul efortului lor de a produce actul pur de voință și intuiție intelectuală, ar fi căzut în nebunie. Ambele fapte au fost fără îndoială prilejuite de numele lucrului pe care Fichte îl descrie ca fiind destul de simplu și de obișnuit; lucru despre care, firește, este greu să te convingi că într-adevăr este atît de obișnuit și de simplu [cum îl prezintă Fichte]. A intui un lucru oarecare, ceva ce este străin conștiinței pure sau eului (care, potrivit expresiei lui Fichte, este dat și în conștiința obișnuită) este intuiție empirică; însă a face abstracție de tot ce este străin în conștiință și a se gîndi pe sine însuși, este intuiție intelectuală. Într-o cunoaștere oarecare ce face abstracție de orice conținut determinat, a cunoaște numai cunoașterea pură, formalul pur al ei, este cunoaștere pură absolută; această [operație de] abstractizare este însă ușor de făcut, și oricine și știe de ce poate el face abstracție. Nu trebuie însă să ne
122 fie teamă din cauza acelui ceva de care am făcut abstracție, deoarece acesta nu se pierde, ci, dimpotrivă, reapare pentru cunoaștere, și de altfel pentru acțiune, în întreaga sa extindere empirică și abundență; doar că filozofia elaborează metodic această accidentalitate a conștiinței obișnuite, dar fără să-i ia acesteia absolut nimic din accidentalitatea și natura ei obișnuită.

Caracterul metodic al acestei cunoașteri sau filozofia despre conștiința obișnuită constă în faptul că pentru prima dată se pleacă de la ceva absolut adevărat și cert, de la eu, de la însăși cunoașterea în orice cunoaștere, de la conștiința pură. Dar, cum aceasta se dovedește nemijlocit ca principiu al de-

ducției numai prin aceea că este pur și simplu necompletă și finită, adevărul și certitudinea ei sînt de felul celor pe care filozofia le respinge, deoarece pentru ea adevărul și certitudinea rezidă exclusiv în ceea ce nu este necomplet, nu e nici abstracție și nici nu este condiționat.

Însă faptul că vidul cunoașterii devine principiu al înaintării își găsește explicația tocmai în împrejurarea că acest vid este ceva absolut lipsit de conținut și deci are nemijlocit nevoie de-altceva, devenind punctul de pornire pentru altceva, care este condiția lui. Forma în care lumea obiectivă se adaugă ca ceva străin la ceea ce trebuie completat de ea, anume: la cunoașterea pură, este deducerea din lipsa unei circumstanțe, în punctul de legătură, la necesitatea ei, adică din natura necompletă a absolutului, care este el însuși o parte, la altă parte, care o completează pe prima. Dar concepția că în ceea ce este afirmat ca absolut există o lipsă, că el este numai o parte, este posibilă numai datorită ideii totalității, sau în genere numai datorită conștiinței că în scopul așa-numitei intuiții intelectuale, în scopul lui a-te-gîndi-pe-tine-însuți și al cunoașterii pure, s-a făcut abstracție de tot ce este străin [de această conștiință], element care ulterior e din nou reluat. De ce însăși susmenționata idee a totalității, idee cu care comparată cu- 123
noașterea pură se arată ca ceva incomplet, nu apare ca fiind absolutul, ci ca ceva recunoscut ca parte și în mod defectuos, iată un fapt al cărui temei nu-l putem vedea decît fiindcă această parte posedă certitudine empirică și adevăr empiric, întrucît oricine cunoaște că cunoaște; se dă preferință unui astfel de adevăr empiric față de adevărul absolut al totalității. Dar a deduce din amintita parte alte părți nu este altceva decît receptarea din nou a celor de care se făcuse abstracție; sau, ceea ce s-a produs prin abstracție aflîndu-se nemijlocit în relație negativă cu cele de care se face abstracție, avem același lucru în ceea ce s-a produs, însă în formă negativă: astfel deducția nu este decît o schimbare a semnelor, schimbare a lui *minus* în *plus*. În cunoașterea pură lumea simțurilor este afirmată ca un *minus*, s-a făcut abstracție de ea, a fost negată; deducerea ei constă în faptul că ea este de acum afirmată ca un *plus*, și acest *plus* este considerat drept condiție a conștiinței de sine. În libertatea ființei raționale obiectivul spre care se îndreaptă libertatea ei este afirmat ca un *minus*: deducția sferei pentru libertate constă așadar în faptul că acea sferă este afirmată ca ființînd cu un *plus*; întocmai cum o pungă

de bani goală este o pungă în raport cu care banii sînt fără îndoială deja afirmați dar cu semnul *minus*, iar banii pot fi nemijlocit deduși din ea, deoarece ei sînt nemijlocit afirmați în lipsa lor.

Cunoașterea obținută printr-o astfel de deducție nu este în sine și pentru sine cunoaștere veritabilă, deoarece aceasta începe de la absolut, care nu e nici o parte, nici necomplet, nici nu e numai pentru empirie certitudine și adevăr, nu este nici prin abstracție, ci este prin intuiție intelectuală veritabilă. Susmenționata cunoaștere din lipsă, se bazează, în fond, pe același mod-de-a-fi-dat al obiectelor pentru gîndirea analizatoare, așa cum Jacobi, Köppen și alții găsesc în faptele revelate
124 și crezute ale conștiinței diversul și legăturile lui ; numai că la Jacobi și la Köppen ceea ce e găsit în prealabil are semn pozitiv, la Fichte, dimpotrivă, are semn negativ ; primii g ă s e s c ca dat în prealabil același lucru pe care Fichte îl g ă s e ș t e absent. Acest idealism este așadar adevărata inversare a cunoașterii formale, însă nu a „cubului" spinozismului, cum a spus Jacobi * ; deoarece cubul lui Spinoza nu este reversibil, fiindcă plutește în eterul liber și în el nu există «sus» și «jos» și cu atît mai puțin vr-o sferă sau broască țestoasă pe care acest cub ar fi sprijinit, ci acesta își are repausul și temeiul în sine însăși și își este propria sa sferă și broască țestoasă. Dimpotrivă, poliedrul neregulat al cunoașterii formale zace pe un pămînt ce-i este străin, pămînt în care își are rădăcinile și care îi este purtătorul ; pentru acesta există deci un «sus» și un «jos». Cunoașterea formală obișnuită are ca bază empiria diversă, însă ea scoate din aceasta în atmosfera ideală diverse vîrfuri de concepte. Cunoașterea formală a lui Fichte este o inversare a celei obișnuite, ea începe în atmosferă, unde unul și același lucru este găsit dat în prealabil numai negativ și în chip ideal ; cunoaștere care, fiind conștientă de idealitatea acestui dat, coboară cu semn pozitiv, ca realitate, conținutul negativ dat în prealabil.

Acum, în ce privește p r o d u s u l unei astfel de cunoașteri, care începe de la o parte oarecare și, înaintînd treptat de la parte la parte, vrea să proclame lipsa ca totalitate instituită pentru cunoaștere, se pare că acest produs nu numai poate fi ci și trebuie să fie totalitatea ; deoarece ideea acestuia pare să fie ceea ce este afirmat în prealabil, întrucît numai prin

* *Opere*, vol. III, p. 11.

ea poate fi cunoscut că acel prim absolut cert nu este decît o parte. Aşadar fiindcă ea este într-adevăr ceea ce e prim, înaintarea dezvoltării pare că trebuie s-o înfăţişeze pe ea ; dar 125
este imposibil ca întregul acestei înaintări să fie totalitate, tocmai fiindcă se pretinde că ceea ce este cunoscut ca fiind o parte a ceva ce are o lipsă, ar poseda adevăr şi certitudine absolută. Empiria pură, care nu ştie de o parte, care nu fixează prin reflexie partea ca pe ceva ce posedă esenţă absolută, poate, fără îndoială, începe de la o parte şi să descrie şi înfăţişeze cercul întreg prin înaintarea sa de la parte la parte, deoarece, fiind empirie, ea nu alunecă în cursa de fier a reflexiei, care face din parte un în-sine şi astfel face să fie cu neputinţă ca aceasta să devină întregul. Însă o totalitate produsă sau mai curînd găsită de empirie nu este pentru cunoaştere, chiar dacă ea este dată ca atare reprezentării, deoarece pentru cunoaştere părţile trebuie să fie determinate absolut de întreg, întregul trebuind să fie pentru cunoaştere ceea ce e prim. Amintita cunoaştere formală care transformă în pozitiv ceea ce a fost găsit ca negativ, nepornind cîtuşi de puţin de la întreg, ci înaintînd de la parte la parte, nu este în stare să iasă din natura sa de parte nici pentru reprezentare în general, nici pentru cunoaştere. Fiindcă dacă în faptul că ea recunoaşte că cunoaşterea goală este ceva necomplet i se pare că întrezăreşte ideea absolută, această idee înseamnă nemijlocit numai chiar negativitatea unui altceva care este necesar şi care este, la rîndul lui, însuşi numai ceva finit, o parte, un altceva, şi aşa mai departe la infinit. Această idee se dovedeşte a fi ceva absolut formal, deoarece punctul de plecare finit, deci partea, este un în-sine, un absolut, prin care orice idee a totalităţii este pur şi simplu distrusă. Ceea ce produce deducţia prin turul ei de forţă de a converti negativul în ceva pozitiv, este aşadar în chip necesar tocmai acea masă de realitate empirică obişnuită, o natură pretutindeni finită, o lume a simţurilor. A face abstracţie de ceea ce este străin în eu nu a fost abstras din el în mod speculativ, adică ceea ce este străin nu a fost nimicit, ci a fost afirmată aceeaşi formulă în tocmai aceeaşi legătură şi în aceeaşi realitate obişnuită, doar cu semn negativ, în forma unei lipse. Întocmai cum oglinda, potrivit 126
empirismului obişnuit, primind în ea realitatea şi punînd-o în ea în chip ideal, o redă ulterior înapoi ; şi această redare, sau numind acest lucru ceea ce-i lipseşte lipsei, se numeşte deducţie imanentă, transcendentală.

Finitatea punctului de plecare, care este absolut, făcînd cu neputință ca naşterea cunoaşterii să fie un întreg veritabil — deoarece acesta este posibil numai cînd nici o parte nu fiinţează în sine —, este pur şi simplu imposibil un ideal adevărat în care să dispară finitatea realităţii empirice, care ar deveni afecţiune faţă de natură. Nu există altă abundenţă de reprezentări decît din cele finite, natura este pur şi simplu lume a simţurilor. Transformarea, care se petrece cu empirismul obişnuit constă în faptul că acesta a fost dedus, adică sistemul sau mai bine : masa (fiindcă nu poate fi vorba de sistem) reprezentărilor necesare pentru conştiinţa obişnuită este pusă mai întîi ca lipsă pură şi se înfăţişează legată de ceea ce formează subiectul acestei lipse, legată adică de eu. Şi este la bunul plac să reflectezi o dată la lipsa pură, iar altă dată la masa celor ce lipsesc, să gîndeşti o dată cunoaşterea pură, şi mereu cunoaşterea pură, vidul, să gîndeşti neantul, iar altă dată să gîndeşti tot conţinutul acestui neant ca pe o masă de afecţiuni subiective, şi numai subiective. Ambele, purul minus şi ceea ce-i lipseşte eului ca el să fie o lipsă, sînt inseparabile ; deoarece abstracţia este nemijlocită numai întrucît ea se află în relaţie cu cele de care se face abstracţie, sau întrucît acestea sînt afirmate cu semn negativ. Ştiinţa teoretică, constă deci în cunoaşterea lipsei şi a diversului de care ne lipsim : dar acesta îşi primeşte realitatea propriu-zisă, adevăratul plus, abia prin actul pur de voinţă. Dar unul din termeni nu există niciodată fără celălalt, vidul nu există fără conţinutul de care este gol,
127 fie că acesta este afirmat ca fiind de natură ideală, sau ca fiind real, ca fiind subiectiv ori fiind obiectiv.

„Eul" — care în al doilea capitol al *Destinaţiei omului* (aici ne sprijinim mai cu seamă pe textul acesteia) se lasă pus în libertate de un spirit, nu gîndeşte de loc — cînd la sfîrşit se crede pus cu adevărat în libertate — la această îmbinare a lui cu necesitatea empirică şi la sfera neinteligibilă a realităţii lui obişnuite, dată în sentiment. În trecere (p. 88), eul răspunde la întrebarea spiritului : „în genere tu nu simţi niciodată ?", „eu, de loc. Orice senzatie este o senzaţie determinată. Niciodată nu vedem numai, sau nu simţim numai cu simţul pipăitului, sau nu auzim numai, ci este văzut, pipăit, auzit totdeauna ceva determinat, adică culoarea roşie, verde, albastră, frigul, caldul, netedul, asprul, sunetul violinii, vocea omului, şi a l t e l e d e f e l u l a c e s t a" (acest «altele de felul acesta» cuprinde, fără îndoială, restul naturii, empiricul

acesteia, dar trebuie să fie numit prin cele înşirate nominal, ca: verde, roşu, sunetul violinii; printre modurile-determinate exemple cu formă mai determinată ar fi fost mai interesante... şi mai potrivite scopului decît menţionatele exemple ale amorfului) „văzut, simţit, auzit. Lăsaţi să aranjăm acest lucru între noi". — De tot ceea ce este determinat aici, şi în general de caracterul determinat al existenţei empirice a acestuia eul se crede pur şi simplu liberat prin faptul că el se convinge că amintitele determinaţii sînt în el, că ele nu sînt decît afecţiunile sale, cunoaşterea lor fiind o cunoaştere nemijlocită a stării sale, şi că întregul lanţ al necesităţii obişnuite este numai unilateral: aşadar el este liber datorită faptului că subiectul este o fiinţă absolut empirică pentru sine însuşi (datorită afecţiunilor şi nu lucrurilor). Aceasta este o contradicţie care trebuie socotită ca fiind dintre cele mai dure. De dragul convingerii că conştiinţa despre un lucru în afara noastră nu este nimic altceva decît produsul propriei noastre facultăţi de reprezentare, spiritul declară eul liber şi mîntuit 128
pentru vecie de frica ce-l înjosea şi-l chinuia: liberat de necesitatea care e numai în gîndirea lui şi de realitatea unor lucruri care există în afara lui; ca şi cînd eul n-ar fi tocmai aceeaşi închisoare a stării sale, tocmai aceeaşi necesitate care, cu toate că nu mai este prezentă în forma gîndirii lui ca obiect exterior, există cu aceeaşi realitate, cu acelaşi arbitrar, cu aceeaşi accidentalitate, ca serie de afecţiuni şi de stări.

Însă, cum eul este totuşi dotat cu aceeaşi bogăţie de realităţi ca senzaţii, nu putem înţelege cum poate el ajunge să se întristeze din cauza modului de obiectualitate *(Dingheit)*, pe care l-a pierdut sistemul său de afecţiuni, să-şi facă inimă rea fiindcă de-acum nu mai există absolut nimic decît reprezentări, determinaţii ale unei conştiinţe ca conştiinţă pură. El nu avea să se plîngă de ceea ce a pierdut, deoarece amintitul simplu mod al obiectualităţii şi corporalităţii dulcelui şi amarului nu merită aşa ceva; ci avea să se plîngă de faptul că rămînea încă bogat în ce priveşte necesitatea sa neştirbită în toată extinderea ei (bogat în senzaţii de dulce şi amar, şi roşu etc. şi în faptul nud al intuiţiei (p. 169) la care lucrul se adaugă abia prin gîndire, singurul pe care l-a pierdut). Nu din cauza ce i-a luat spiritul, ci din cauza întregii finităţi pe care i-a lăsat-o, putea eul să spună despre spirit că este un spirit scelerat.

Produsul nemijlocit al acestui idealism formal, produs care a luat naştere în faţa noastră, se înfăţişează aşadar în forma

următoare : un imperiu de empirie lipsită de unitate, imperiu al diversității pur accidentale, se află față în față cu o gîndire goală. Dacă gîndirea goală este afirmată ca forță eficientă și reală, ea trebuie, asemenea celeilalte subiectivități, să fie considerată ca ceva ce e de natură ideală ; sau, pentru a avea pură opoziția față de necesitatea empirică și diversitatea em-
129 pirică, gîndirea trebuie considerată nu ca forță reală, eficientă, adică în raportare la realitate, ci trebuie privită pură pentru sine ca unitate goală, ca universalitate cu totul despărțită de particularitate. Rațiunea pură a lui Kant este tocmai această gîndire goală, iar realitatea este opusă tocmai acestei identități goale, și neconcordanța ambelor este ceea ce face necesară credința transcendentă. Dar realitatea, lipsită în chip necesar de identitate cu rațiunea practică, nu este privită în filozofia kantiană numai sub aspectul ei pur empiric, așa cum se înfățișează ea ca senzație a subiectului empiric și cum poate fi întîlnită numai în idealismul fichtean, ci Kant consideră realitatea totodată și ca pe o realitate mai înaltă, anume o privește ca sistem organic și ca natură frumoasă. Întrucît idealismul kantian pierde din acest motiv puritatea abstracției (care izolează cu totul identitatea de diferență, afirmînd-o, opusă acesteia, ca pe unul din membrii opoziției, și afirmînd celălalt membru ca pură necesitate empirică și ca diversitate lipsită de orice identitate), acest idealism cîștigă față de acest formalism, datorită faptului că în locul sistemului iese în lumină mai mult ideea speculativă.

În felul acesta, sistemul cunoașterii în idealismul lui Fichte este cunoaștere despre o cunoaștere cu desăvîrșire goală, căreia îi este opusă o realitate empirică, este cunoaștere despre o unitate căreia îi este absolut opusă diversitatea, și despre o identitate relativă a ambelor. Unei astfel de cunoașteri formale, care nu poate ajunge mai departe decît pînă la identitatea relativă, și a opoziției ei absolute, care are la Kant forma populară și mai puțin abstractă a opoziției între fericire și moralitate, adevărata identitate trebuie să i se opună ca un «dincolo» absolut. Prin faptul că gîndirea și cunoașterea sînt absolut numai formale, numai în opoziție, numai relative, cunoașterea rațională și ideea speculativă sînt nemijlocit suprimate și imposibile. Cea mai mare sforțare a gîndirii formale
130 este aceea de a recunoaște neantul și «trebuie-să-fie» ; dar fiindcă el [«trebuie-să-fie»] nu încetează cu adevărat, este veșnic. Gîndirea formală este o voință persistentă, care nu poate nimic,

decît să înainteze numai pînă la infinitate şi la neant, nu poate însă străbate prin acestea pînă la cunoaşterea pozitivă raţională.

Această formă a triplicităţii : 1) punere, gîndire, infinitate, apoi 2) fiinţă, opunere, finitate, şi 3) o raportare una la alta a ambelor (întrucît primele două sînt absolut diferite) pentru cunoaştere — raportare care este ea însăşi dublă : *a)* o raportare neperfectă, raportarea pozitivă pentru cunoaştere, *b)* identitate absolută a ambelor (şi aceasta este în afara unei astfel de ştiinţe şi cunoaşteri) — această formă a triplicităţii exprimă întregul sistem în toate prezentările acestuia, astfel şi în prima lui prezentare în *Doctrina ştiinţei.*

Primele două părţi, sau opoziţia, sînt conţinute în primele două principii ale *Doctrinei ştiinţei,* principii dintre care primul eu = eu (nu ca identitatea formală) este infinitatea care are o finitate în faţa ei ; tocmai fiindcă acest principiu mai are cu necesitate în afara sa şi după sine un al doilea principiu pentru el absolut, este cu neputinţă de cunoscut din eu = eu. Această a doua „acţiune" trebuie să fie „condiţionată în ce priveşte materia" ei, „ea este o acţionare în raport cu o altă acţionare" * ; „dar (pp. 18—19, *Doctrina ştiinţei)* condiţia prin care ar fi afirmat contrarul lui eu nu poate nicidecum reieşi din eu = eu, deoarece forma opunerii este atît de puţin conţinută în forma punerii, încît ea îi este acesteia mai curînd chiar opusă". Punerea, ca şi opunerea, sînt ambele acţiuni ale eului însuşi ; această identitate — care e aceeaşi ce s-a aflat în subiectul precedent, în substanţa simplă a sufletului ca recipient c o m u n al unor multiple activităţi opuse — serveşte 131
la prea puţin lucru, întrucît ea este mai curînd tot ce e formal şi este ceea ce trebuie să dispreţuiască în supremul grad această filozofie. Iar începutul cu opoziţia este, pe de o parte, o filozofare preliminară, problematică, care se preocupă de lucruri care nu sînt nimic, de abstracţii goale, cărora abia în sinteza ce urmează le procură realitate ; Fichte recunoaşte că acest eu pur şi non-eu, în afară şi înaintea imaginaţiei productive, posedă subzistenţe pentru gîndire numai printr-o înşelăciune a imaginaţiei ; pe de altă parte, această filozofare problematică nu se rezolvă în identitate adevărată, filozofare care opune în chip absolut infinitul, gîndirea, opusului, materiei, şi postulează în plus materia diversă sau opunerea ca ceva prim, receptînd-o

* *Doctrina ştiinţei* (Leipzig, 1794), p. 20 ; (Tübingen, 1802, p. 180).

empiric, deoarece o astfel de opunere s-ar găsi în conștiința fiecăruia dintre noi.

Al treilea principiu este raportarea în dublul sens mai sus indicat: una, a cunoașterii formale și a raportării finite prin legătura cauzală, ceea ce ține cu totul de domeniul diferenței și al diviziunii; cealaltă, raportarea la credință, prin care identitatea absolută cade în afara cunoașterii. Însă cele două laturi ale relației, forma ca cunoaștere și materia credinței, nu pot absolut de loc să devină una. Scoaterea în evidență a uneia dintre laturile opoziției, anume: a infinității, reflexia unilaterală asupra primului principiu, constituie idealismul; idealism, dar nu în alt fel decît în felul în care este idealism cea mai obișnuită abstracție, adică negație a particularității, identitate pozitiv formală.

Din cauza acestei forme de triplicitate în care cunoașterea este în diferență, iar nediferitul este sau numai infinitate, identitate formală, sau este dincolo de cunoaștere, sistemul lui Fichte nu iese din limitele principiului propriu intelectului uman general. Și, după ce se răspîndise falsa judecată că acest sistem
132 nu este un sistem al intelectului uman obișnuit ci este sistem speculativ, expunerile mai noi își dau toată osteneala să stîrpească, luoru echitabil, această prejudecată. Nimic mai clar decît faptul că Jacobi a înțeles greșit acest sistem, cînd, în scrisoarea către Fichte, „crede că este posibilă elaborarea unei filozofii dintr-o bucată, a unui adevărat sistem al rațiunii în felul lui Fichte", nu-l crede chiar posibil decît în maniera lui Fichte *. Jacobi ripostează filozofiei fichteene că el „înțelege prin adevăr ceva ce este înaintea și în afara cunoașterii" **. Dar în privința aceasta filozofia fichteană concordă absolut cu filozofia jacobiană, absolutul este pentru ea numai în credință și nu în cunoaștere. Fichte „păcătuiește atît de puțin — spune Jacobi în prefața scrisorii sale, p. VIII — împotriva maiestății locului unde este adevărul în afara cunoașterii" ***; el vrea atît de puțin „să includă acest loc în ocolul științei", încît, dimpotrivă, identitatea absolută este pentru el cu desăvîrșire în afara cunoașterii, cunoașterea e numai formală, așa cum pretinde Jacobi, și este în diferență, eul nu este egal eului, absolutul nu este gîndit, ci gîndite pot fi numai

---

* [Jacobi], *Opere*, vol. III, p. 19.
** *Ibidem*, p. 17.
*** *Ibidem*, p. 5—6.

subiectul şi obiectul, unul după celălalt, unul d e t e r m i n î n d u - l pe celălalt, ambele numai în legătură cauzală. Despre aceea că n-am putea gîndi identitatea absolută a gîndirii cu fiinţa, Spinoza, în *Princ[ipia] phil[osophiae] cart[esianae]*, partea I, prop. VI, scolie, spune*: *„Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei* — (cum Spinoza, adică, defineşte pe Dumnezeu: fiinţă în a cărei idee existenţa este cuprinsă cu necesitate, sau a cărei idee şi fiinţă sînt una) — *ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen profecies: non hercle magis quam si virum a nativitate coecum colorum dif-* 133
ferentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tamquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus".

Am arătat mai înainte de ce filozofia jacobiană detestă atît de mult nihilismul pe care îl găseşte ea în filozofia lui Fichte. Dar, cît priveşte sub acest raport însuşi sistemul lui Fichte, problema nihilismului rezidă, fără îndoială, în gîndirea pură; aceasta nu este însă capabilă să ajungă la el, deoarece această gîndire pură se opreşte pur şi simplu numai la una din laturi, şi deci această posibilitate infinită are în faţa sa, şi totodată cu sine, o realitate infinită. Şi astfel eul este afectat în infinitate de un non-eu; cum şi trebuie să fie; de aceea, infinitatea, gîndirea, care e numai o latură a opoziţiei, trebuie să fie afirmată ca fiinţînd î n s i n e. Dar pentru aceasta corelatul ei nu poate fi pur şi simplu nimicit, ci acesta iese în evidenţă cu o elasticitate de neînvins, deoarece ambele sînt îmbinate laolaltă cu lanţuri de diamant de către destinul suprem. Prima datorie a filozofiei este însă să unească neantul a b s o l u t la care duce atît de puţin filozofia lui Fichte, oricît ar dispreţui-o din această cauză filozofia jacobiană. În schimb, ambele se află în neantul opus filozofiei: finitul, fenomenul, posedă pentru amîndouă realitate absolută; absolutul şi veşnicul este în ochii amîndurora pentru cunoaştere neantul. Jacobi îi reproşează sistemului kantian că ar fi un amestec de idealism şi empirism. Dintre aceste două poziţii nu empirismul este cel lovit de reproşul lui Jacobi, ci este poziţia idealistă, sau latura infinităţii. Cu toate că aceasta nu poate dobîndi perfecţiunea adevăratului neant, ea, chiar şi aşa cum e, este pentru el ceva 134

* Spinoza, *Opera*, t. I, p. 20—21.

insuportabil, fiindcă periclitează caracterul absolut al empiricului, și fiindcă în ea este implicată cerința nimicirii opoziției.

Jacobi spune: „Dumnezeu este, și e în afara mea, o ființă vie, subzistentă pentru sine, sau eu sînt Dumnezeu. Nu există a treia poziție*. Există o a treia poziție, replică filozofia, și ea este prin aceasta filozofie, prin faptul că există o a treia poziție: întrucît ea atribuie lui Dumnezeu nu numai ființă ci și gîndire, adică eu, considerîndu-l ca identitate absolută a acestor două; ea nu recunoaște în raport cu Dumnezeu nici un afară și deci tot atît de puțin îl consideră ea pe Dumnezeu ca pe o astfel de ființă subzistentă pentru sine, ființă care ar fi determinată de ceva ce e în afara sa, adică ființă în afara căreia ar mai fi altă subzistare, ci filozofia nu recunoaște absolut nimic ce ar subzista în afara lui Dumnezeu; așadar ea suprimă pur și simplu, în mijlocul absolut, pe «sau-sau», care este un principiu al oricărei logici formale și al intelectului care renunță la rațiune. Acel gînd fundamental al lui Jacobi în care e complet exprimată filozofia sa este totodată și principiu fichtean (gînd fundamental referitor la care s-ar putea arăta că este contrazis de Jacobi nu numai în pagina care precedă aceleia unde el este exprimat — întrucît Jacobi spune că el „susține că omul îl găsește pe Dumnezeu. deoarece nu se poate găsi pe sine însuși decît în Dumnezeu" —, ci este contrazis și în alte sute de locuri în care Jacobi numește divină etc. rațiunea: [s-ar putea arăta aceste contradicții] dacă n-am fi arătat de altfel că, la el, astfel de începuturi de gînduri filozofice sînt pur și simplu numai ceva spiritual și nu vor să fie nimic filozofic, iar acolo unde el găsește aceste păreri spirituale ale sale acceptate de alții ca idei filozofice și înfățișate cu seriozitate ca adevăruri științifice, nu numai că lasă să fluture ateismul etc., ci-l afirmă dogmatic, și acolo unde el însuși depășește modul-de-a-avea-păreri spirituale, înaintînd pînă la gîndire, și găsindu-se într-un dualism absolut). Ordinea morală
135 a lumii care este în credință, este în mod absolut și în afara eului; eul vine în ea, sau ea vine în eu, obține realitate pentru eu, numai în progresul infinit. Pentru eu lucrurile pot pur și simplu să nu devină ceea ce ele trebuie să fie, pentru că tocmai prin acesta non-eul ar înceta să fiinţeze și ar deveni eu; eu = eu ar fi, ca adevărată identitate absolută: fără un al

* [Jacobi,] *Opere*, vol. III, p. 49.

doilea principiu, eul ar suprima ceea ce a instituit el însuşi şi ar înceta el însuşi să fie eu. Prin urmare, în acest sistem poate fi vorba de o ieşire din dualism tot atît de puţin pe cît de puţin poate pretinde aşa ceva Jacobi [în ce priveşte sistemul său]. Realitatea nedualistă este în credinţă, şi există în sistemul lui Fichte tot atît de puţin acea a treia poziţie, care cu adevărat este prima şi unica, pe cît de puţin poate fi [aici] pură şi negativitatea nedualistă, infinitatea, pe cît de puţin poate fi pur neantul ; această negativitate trebuie să fie pură, dar nu devine aşa ceva, ci ea însăşi este, la rîndul ei, fixată, devenind prin aceasta subiectivitate absolută. Jacobi, care (întrucît reflecta asupra uneia din laturile opoziţiei, asupra infinităţii, asupra identităţii formale) credea că acest nihilism al filozofiei transcendentale vrea să-i smulgă inima din piept, a căutat să reflecteze numai asupra celeilalte laturi a opoziţiei, care există [la el] în chip tot atît de absolut, latura unde el a putut găsi în prealabil şi ulterior toate afecţiunile şi stările sufleteşti, întreg empiricul revelat şi crezut.

Ştiinţa teoretică a acestui idealism nu se numeşte nimic altceva decît producerea amintitei opoziţii dintre infinitate şi finitate ; pe de o parte, producerea abstracţiei cunoaşterii şi gîndirii pure ca cunoaştere şi gîndire, iar pe de altă parte producerea abstracţiei necunoaşterii şi negîndirii, sau a lui non-eu. Ambele poziţii sînt afirmate numai în şi pentru cunoaştere, şi una şi cealaltă abstracţie şi vid. Latura empirică este în domeniu teoretic în genere abstracţia diversului, e un non-eu. Întrucît astfel realul însuşi este afirmat în chip cu totul formal sau ideal, întreaga schelărie a acestui idealism teoretic nu este altceva decît construcţia formelor logice care 136
fac abstracţie de orice conţinut. Am indicat mai sus drumul ştiinţific parcurs de acest idealism formal sau logic, în trecerea lui la realitate, drum pe care acest idealism îl numeşte deducţie a realităţii. Conţinutul propriu-zis al acestui idealism îl formează identităţile relative dintre gîndirea goală şi abstracţia diversităţii, trei articulaţii care cad aşadar ele înseşi cu totul înăuntrul cunoaşterii goale. Trebuie să examinăm de-acum umplerea acestui vid cu un conţinut al său. În idealismul teoretic empiricul este o abstracţie, în cel practic empiricul se înfăţişează însă ca adevărată realitate vizibilă şi pipăibilă. Natura, care era în primul numai un non-eu, un ce pur negativ, determinat ca ceea ce e opus în general, păşeşte aici

din abstracția cunoașterii în bogăția realității sale și în splendoarea plenitudinii ei de viață, anume în modul de a fi un acru și dulce și amar, un albastru și roșu.

Această integrare există deja nemijlocit în filozofia jacobiană datorită empirismului ei originar și particularității neabstractizate a subiectului. În filozofia kantiană, particularul de care are nevoie universalitatea rațiunii, care, în măsura în care această nevoie se numește rațiune practică, este acceptat de asemenea în chip empiric și fără grijă ; existența particularului, a înclinațiilor și pasiunilor, existența patologicului în genere, care trebuie combătut de rațiune, natura, care trebuie prelucrată de rațiune și supusă scopului rațiunii (deoarece acesta nu este încă realizat acum în natură), sînt considerate ca date ; și conținutul scopului însuși al rațiunii, binele suprem, fericirea după merit (și fiecare trebuie să aibă merit, deci fericire generală) este, potrivit conținutului acestei fericiri, de asemenea presupus în chip empiric. Integrarea fichteană a identității prin
137 realitate se înfăptuiește *a priori* ; adică prin credință, care este principiul trecerii de la lipsă la plenitudine în genere, sau este forma pură a convertirii lui *minus* în *plus* și a îmbinării amîndurora în acțiune reciprocă ; dar chiar și numai forma, deoarece materia însăși, de care s-a făcut abstracție în *minus*ul idealității, este cu necesitate tot atît de empirică și fără totalitate, întocmai ca în sistemele precedente.

Principiul fundamental atotdominant al integrării prin real a ceea ce e de natură ideală, al întîlnirii gîndirii goale sau a rațiunii cu lumea simțurilor opusă ei (cum se înfățișează aici natura) constă în faptul că pur și simplu una nu este ceea ce e cealaltă și că în nici o îmbinare a lor nu se produce identitate adevărată. Identitatea adevărată și eternitatea este, ca și pentru cunoaștere, în acel «dincolo» al credinței ; astfel și în domeniul practicului și realului ea este tot dincolo, anume : în progresul infinit. După cum acolo gîndirea goală, ca cunoaștere pură sau rațiune teoretică, este absolută, tot astfel aici ea este absolută ca voință pură, sau ca rațiune practică, și în felul acesta și opusul ei este o lume a simțurilor empirică absolută. Identitățile practice relative, pe care Kant le-a elaborat mai puțin, se vor înfățișa [aici] în diferitele lor ramificații.

Însă înainte de toate, la integrare primul lucru trebuie să fie reintroducerea realității unuia față de celălalt a ambilor membri ai opoziției, sau suprimarea abstracției teoretice și constituirea credinței potrivit produsului ei. Teoreticul constă

în identitate, sau în reflexia asupra infinității, care este tot atît infinitate ca atare, cunoaștere goală, gîndire pură, cît și opunere absolută 0 = + 1 — 1 ; și fiecare [membru] determină că unul nu este ceea ce e celălalt. Unul este numai întrucît apare celălalt, și îndată ce apare celălalt, el nu este. Realitatea infinității sau a gîndiri goale constă în + 1 — 1, 138
și subzistența acestei opoziții dă conținutul idealismului sau formele logice ; în același timp însă ele sînt ideale = 0, și adevărul lor este în infinitate sau în faptul că sînt neant.

Acum, această idealitate trebuie suprimată în domeniul practicului, + 1 și — 1 nu trebuie să fie egal cu zero ; și realitatea pe care aceștia o primesc este că infinitatea, gîndirea goală, — care este mijlocul + 1, 0, — 1 în care aceștia pier — trece din mijloc de o parte, iar în fața ei [se așază] lumea simțurilor, regnul existenței finite. Această constituire a ambelor ca realitate se numește *actul pur al voinței* care decretează ca pe un ceva absolut neantul lui + 1 și — 1. Aici aparțin toate popularitățile, ca : existi ca să acționezi, acțiunea ta determină valoarea ta ; caracterul absolut al rațiunii practice, libertate absolută etc.

Însă după ce aceste neanturi ale opunerii au fost pur și simplu decretate ca realități, tot ce urmează depinde formaliter de credință, care este expresia cerutei identități a ambelor [realități]. Dar pentru cunoașterea și construcția practicului credința este cu totul formală, deoarece ea nu exprimă nimic decît această exigență ; linia pură a unui fir care nu poate avea absolut nici o împlinire, nici o adîncime, nici lungime și lățime, și nu comportă decît identități relative care au mereu înapoia lor exigențe. Subiectivitatea, eul, voința pură, opusă obiectivității este în contradicție absolută, iar problema identității și a integrării nu poate fi nicidecum rezolvată.

Voința pură trebuie să devină reală prin acționare ; realitatea pe care ea o obține prin acțiune trebuie să vie din ea, să-i fie proprie ; prin urmare, realitatea trebuie să existe în prealabil în chip ideal în voință, ca intenție și scop ale subiectului : Eul trebuie să conceapă absolut liber conceptul, din plenitudinea absolută a propriei sale puteri ca inteligență, și 139
voința nu trebuie să fie afectată de nici o altă realitate din care el și-ar fi făcut scop și care i-ar fi fost dată de undeva, ci ca voință pură ea trebuie să aibă ca scop numai scopul conceput de ea în mod liber. Întrucît omul se hotărește să acționeze, ia naștere pentru el conceptul a ceva ce ține de viitor.

care va rezulta din acțiunea sa, și în aceasta constă ceea ce are formal conceptul de scop. Dar voința este identitate pură fără nici un conținut, și este pură numai întrucît e ceva absolut formal, lipsit de conținut. Este în sine imposibil ca conceptul ei de scop să aibă din ea un conținut : și nu rămîne deci decît acest idealism formal al credinței, care situează subiectivul gol al scopului tot atît de obiectiv, fără să poată conferi în nici cea mai mică măsură scopului o realitate interioară sau un conținut, ori să i-o fi îngăduit ; căci altfel voința pură nu mai este determinantul. Astfel, nu mai rămîne nimic altceva decît declamația găunoasă că legea trebuie împlinită de dragul legii, datoria de dragul datoriei, că eul se ridică deasupra sensibilului și suprasensibilului, plutind peste ruinile lumilor etc.

Această găunoșenie sublimă și acest vid de o consecvență unică trebuie totuși să cedeze, să țină seamă de realitate. Și cînd conținutul trebuie să fie prezentat în scop științific ca un sistem de obligații și legi, fie că realitatea ideală sau conținutul legilor, al obligațiilor și al virtuților este cules empiric (cum face Kant în chip excelent), fie că acest conținut este dedus, pornind de la un punct de plecare finit și înaintînd prin finități (cum pleacă în mod arbitrar Fichte de la o ființă rațională, și încă de la una care nu are corp etc.). Însă oricare ar fi procedeul prin care este construit sistemul, ia naștere o mulțime, și anume o mulțime infinită de obligații, legi sau virtuți (deoarece realitatea nu poate fi decît diversitate, dat fiind faptul că ea rămîne în opoziție cu idealitatea) ; acestea,
140 tocmai din această cauză, nu ajung în sine și pentru sine, nici la totalitate, nici la completul exterior al unui sistem, după cum ele în modul lor de a fi determinate se și contrazic cu necesitate și nu sînt capabile de limitare una prin alta sau de vreo preponderență și subordonare una față de alta, aceasta fiindcă fiecare este afirmată în formă ideală și se înfățișază deci cu pretenția de a avea caracter absolut. Științele morale fichteene și kantiene sînt documente empirice în sprijinul celor acum relevate.

Așa se prezintă, pe de o parte, integrată rațiunea pură. Cînd ea se afirmă pe sine ca voință pură, ea este, afirmîndu-se astfel, o declamație găunoasă. Dacă își dă sieși un conținut, ea este nevoită să-l recepteze empiric. Iar cînd ea i-a dat acestuia forma idealității practice, sau a făcut din el lege

şi obligaţie morală, atunci este instituit un conflict absolut al acestui conţinut, conflict lipsit de totalitate şi care suprimă orice ştiinţă.

Pe de altă parte însă, stă natura transformată prin actul pur de voinţă în ceva absolut şi în realitate empirică. Ceea ce nimicea latura idealistă trebuie să reapară din nou, deoarece ea se decretează pe sine ea însăşi ca absolută. Dacă realitatea empirică sau lumea simţurilor n-ar fi afirmat-o în toată puterea opoziţiei sale, eul ar înceta de a mai fi eu, el n-ar putea acţiona, înalta lui menire ar dispărea. Lumea suprasensibilă este numai fuga din cea sensibilă. Dacă nu mai este de ceea ce fugim, fuga şi libertatea şi lumea suprasensibilă nu mai sînt afirmate, iar această realitate empirică este tot atît de în sine ca eul. Totodată relaţia pe care ea o dobîndeşte în actul de voinţă determină felul cum trebuie să fie ea. Anume, esenţa eului constă în acţionare, gîndirea absolută, goală trebuie să se afirme pe sine însăşi, [dacă] ea nu este afirmată, ei nu-i revine fiinţa. Dar lumea obiectivă este fiinţa ei [a gîndirii absolute], şi aceasta nu poate ajunge la esenţa sa adevărată decît dacă ea nimiceşte această fiinţă, prin urmare, natura este determinată ca simplă lume a simţurilor, ca ceva ce trebuie nimicit şi trebuie cunoscut ca atare. Dimpotrivă, cînd eul se 141
cunoaşte pe sine, asemenea a ceea ce e obiectiv ca ceea-ce-este, el se cunoaşte ca absolut dependent de lume şi ca prizonier al unei necesităţi absolute ; el trebuie să se cunoască numai ca negaţie a lumii simţurilor, iar lumea simţurilor s-o considere deci ca pe ceva ce trebuie să fie negat, sau ca pe ceva ce este absolut rău.

Acea primă cunoaştere a lumii ca a unui real, cunoaştere care se desfăşoară înaintea actului pur de viaţă, act în care lumea dobîndeşte iarăşi realitate absolută, dar o realitate care trebuie nimicită, adică cea mai rea cu putinţă, această primă cunoaştere o înfăţişează prima parte a *Destinaţiei omului* ; unde eul se cunoaşte pe sine ca „manifestare determinată de univers a unei forţe naturale determinate prin sine însăşi" ; unde eul cunoaşte că „în el acţionează natura, că el este supus legilor eterne ale naturii şi unei necesităţi riguroase, dîndu-şi seama că lucrul cel mai liniştitor ar fi să-şi subordoneze acesteia dorinţele sale, deoarece fiinţa sa îi este şi ea complet subordonată". Dar acestui gînd raţional „i se opun dorinţele lui. De ce şi-ar

ascunde durerea, repulsia, groaza care, în urma unei astfel de concluzii, pune stăpînire pe străfundurile ființei sale ?" *.

Acest orgoliu monstruos, această nebunie a vanității acestui eu de a se îngrozi de gînd, de a-l dispreţui, de a deveni melancolic fiindcă este una cu universul, fiindcă în el lucrează natura eternă, de a dispreţui intenţia sa de a se supune legilor veşnice ale naturii şi sfintei şi stringentei ei necesităţi, de a se îngrozi şi îndurerea din această cauză, de a dispera că nu este liber, neatîrnător de eternele legi ale naturii şi de riguroasa ei necesitata de a crede că datorită acestei ascultări devine indescriptibil de mizerabil, în general toată această poziţie presupune deja o concepţie despre natură şi despre raportul indivi-
142 dualităţii faţă de ea cu desăvîrşire vulgară şi despuiată de orice raţiune ; — o concepţie căreia îi este cu totul străină identitatea absolută a subiectului şi obiectului şi al cărei principiu este neidentitatea absolută. Prin urmare, concepţie care nici nu poate înţelege natura decît exclusiv sub forma unei opoziţii absolute, deci ca obiect pur, obiect de care este posibil numai să fii dependent, sau să-l faci să fie dependent de tine, — natură care în general se găseşte în conexiune cauzală ; — concepţie a naturii ca lucru, în care se află date în prealabil „deosebiri ca : verde, dulce, roşu, neted, amar, miros plăcut, aspru, sunet de violină, miros neplăcut, sunet de trompetă" (*Destinaţia omului,* p. 106). Ce pot fi apoi, în afara unor astfel de calităţi (vom vedea mai jos ce alte calităţi teleologice ale naturii cunoaşte Fichte) legile naturii, despre care se repetă adesea că „nici un spirit creat nu pătrunde în interiorul lor" ? Ca şi cînd aceste legi ar fi cu totul altceva decît legi raţionale ; — legi cărora îi este ruşine eului să li se supună, legi a căror ascultare îl face nespus de mizerabil, cărora dacă li s-ar supune, eul ar ajunge să dispereze ?

După ce eul, în al doilea act [a doua parte] al determinării sale, crede că a pierdut această natură în faţa căreia se îngrozeşte el atît de tare, că a pierdut-o datorită cunoaşterii, cum am văzut mai sus, şi după ce din cauza pierderii ei devine iarăşi tot atît de nemîngîiat şi de disperat ca şi din cauza fiinţării ei, el şi-o construieşte prin mijlocirea determinării şi destinaţiei sale, care este acţionare, şi prin actul pur al voinţei : o construieşte ca pe o natură care trebuie să fie nimicită. Această concepţie despre natură ca ceva ce nu este

* P. 48—50, *passim.*

în sine nimic, ci este fenomen pur, deci ceva ce nu posedă adevăr şi nici frumuseţe în sine, fundamentează o teleologie a naturii şi o fizicoteologie, după conţinut direct opusă vechii teleologii, dar întemeiată din punctul de vedere al formei pe acelaşi principiu. Anume, vechea teleologie raporta natura cu de-amănuntul la scopuri care se găseau în afara acestor lucruri singulare, încît fiecare din acestea ar fiinţa de dragul altui lucru ; însă, luate în ansamblul lor, lucrurile ar forma [potrivit 143
acestei teleologii] un sistem care şi-ar avea izvorul vieţii sale, anume, tot în afara sa, dar ar fi reflexul unei frumuseţi eterne, ar fi raţiune şi ar purta în sine supremul adevăr, legea perfectă a supremei înţelepciuni. Teleologia lui Fichte înfăţişează ceea ce apare ca natură de asemenea ca pe ceva ce există de dragul unui alt-cuiva, anume pentru a forma pe seama fiinţelor libere o sferă şi un loc de acţiuni şi pentru a putea deveni ruini peste care să se înalţe aceste fiinţe, şi astfel ele să-şi împlinească menirea. Acest principiu teleologic obişnuit, potrivit căruia natura nu e nimic în sine ci numai raportată la altceva, principiu conform căruia natura este ceva nesfînt şi mort, filozofia lui Fichte îl are comun cu orice teleologie, şi îndeosebi cu teleologia eudemonismului ; dar, datorită concepţiei sale despre ceea ce este natura prin şi pentru altceva, teleologia fichteană este opusă celorlalte teleologii. În timp ce în fizicoteologie natura este expresia adevărului etern, în teologia morală a lui Kant şi a lui Fichte ea este ceva ce trebuie să fie nimicit, ceva în ce trebuie abia în veşnicie realizat scopul raţiunii, ceva despuiat de adevăr, purtînd în sine legea urîţeniei şi a absurdului.

Răsună aici cele mai obişnuite litanii despre răul care există în lume. Litanii al căror pesimism a fost pus de Kant în locul optimismului, întrucît Kant şi după el Fichte au elaborat în formă filozofică şi au demonstrat sistematic ceea ce Voltaire opusese optimismului coborît de bigoterie în empiria vieţii de toate zilele, situîndu-se tocmai pe poziţia empiriei, şi deci ceea ce Voltaire opusese cu totul consecvent *ad hominem* ; prin ceea ce amintita consecvenţă se pierde însă cu desăvîrşire, iar adevărul relativ al empiricului faţă de empiric trebuie să devină adevăr absolut. Procedeul voltairean este un exemplu de bun simţ autentic, bun simţ pe care acest om l-a avut în grad atît de înalt şi despre care alţii trăncănesc atît de mult, 144
pentru a-şi vinde cele nesănătoase lor drept bun simţ. Cînd o idee filozofică, coborîtă în lumea fenomenelor şi îmbinată

cu principiile empiriei, devine nemijlocit o unilateralitate, adevăratul bun simț îi opune cealaltă unilateralitate, care se află de asemenea în lumea fenomenelor, demonstrînd astfel neadevărul și ridicolul primei unilateralități: întrucît în sprijinul primei unilateralități se face apel la fenomene și experiență, bunul simț arată contrarul tocmai în această experiență și în lumea acestor fenomene. Însă folosirea și adevărul celei de a doua unilateralități nu merg mai departe, și bunul simț autentic nici nu-i pretinde mai mult. În schimb, pedanteria scolastică se face iarăși de rîs pe sine în același fel în fața bunului simț, întrucît îl ia în mod absolut, din care el n-a făcut *ad hominem* decît această întrebuințare relativă, și îl dă, în mod serios, în formă filozofică. Acesta este meritul pe care și l-au cîștigat în legătură cu argumentația voltaireiană filozofia lui Kant și filozofia lui Fichte: un merit cu care se mîndresc în genere germanii, merit care constă în a elabora o părere franceză și în a o reda îmbunătățită, așezată în lumina ce i se potrivește și dezvoltată temeinic și științific; adică a-i lua tocmai adevărul relativ pe care îl are, prin faptul că i se atribuie acestei păreri adevăr universal valabil, adevăr incompatibil cu ea.

Datorită subiectivității absolute a rațiunii și opoziției ei față de realitate, lumea este de acum absolut opusă rațiunii; prin aceasta ea este finitate absolută lipsită de rațiune și e lume neorganică a simțurilor, care trebuie să devină identică cu eul în progres infinit, adică ea este și rămîne absolută. Prin urmare, ca ceva nerațional se înfățișează deja natura fizică (*Destinația omului*, p. 221 și urm.): „ei îi repugnă să ofere subzistență speței noastre", deci îi repugnă faptul că „spirite nemuritoare sînt nevoite să fixeze tot ce fac și toată sforțarea lor pe terenul care le nutrește. Se întîmplă și acum adesea ca furtuna dușmănoasă să distrugă ceea ce a reclamat o muncă de ani îndelungați și să dea pradă fără vină" (totuși adesea și cu vină) „foametei și mizeriei pe bărbatul harnic și cu grijă; inundații, uragane, vulcani, cutremure de pămînt, boli care chiar" în anul acesta „răpesc oameni în floarea puterilor lor și copii a căror existență trece fără rod și fără urmări; apoi și epidemii" etc. „Însă nu trebuie să rămînă așa totdeauna". Cu toate acestea, această natură inconștientă posedă mult mai multă inteligență decît modul în care există speța omenească din care „rătăcesc încă hoarde prin enorme pustiuri sălbatice, hoarde care, cînd se întîlnesc,

se mănîncă solemn unele pe altele ; cînd se văd unele pe altele, se ucid şi armatele. Echipate cu tot ceea ce intelectul uman a inventat mai perfect, străbat flote de război furtunile şi valurile mării pentru ca să se distrugă una pe alta. Aceşti oameni nebuni, dintre care o parte ţine în sclavie pe cealaltă, deşi sînt în luptă veşnică unii cu alţii, se unesc totuşi îndată împotriva binelui, de îndată ce acesta — care pentru sine este totdeauna ceea ce e mai slab — se lasă să fie întrezărit" ; unire de care oamenii nu ar avea nicidecum nevoie, deoarece, în afară de faptul că binele este pentru sine ceea ce e mai slab, cei buni îşi împlinesc, de partea lor, tot atît de prost sarcinile. Căci, atunci cînd e vorba de promovarea scopului raţiunii, pentru a cărui împlinire inevitabilă garantează raţiunea, cei buni, în a căror activitate este socotit scopul umanităţii şi pe care se contează, în ordinea morală a lumii, se comportă ca nişte filistini neghiobi : „Cei buni au adesea un amor propriu secret, se critică şi se învinovăţesc unii pe alţii, fiecare dintre aceşti buni consideră îmbunătăţirea pe care vrea s-o facă el ca fiind tocmai cea mai importantă şi 146
mai bună şi acuză pe ceilalţi buni — pentru care îmbunătăţirea propusă de el nu este atît de importantă — de trădare a cauzei celei bune ; etc.", aşa cum se povesteşte încă şi mai amănunţit în *Destinaţia omului* *. Scurt : o sensibilitate morală afectată — îndreptată numai spre latura urîtului şi inutilului, cum bigotismul este îndreptat, dimpotrivă, spre latura binelui şi utilului — devine concepţie raţională a lumii. Iar filozofia s-a instalat pe ea însăşi înlăuntrul concepţiei vulgare a subiectivităţii care, fiind ea însăşi accidentalitate şi arbitrar, adică un rău, consideră răul, adică accidentalitatea şi arbitrarul, ca pe ceva obiectiv ; şi, renunţînd cu totul la propria sa înăltare, precum şi la înălţarea concepţiei sale despre lume prin înlocuirea ideii de necesitate empirică (care este totuna cu accidentalitatea) cu ideea de necesitate eternă (care este totuna cu libertatea), necesitate a înţelepciunii existente ca mers al lumii, filozofia a renunţat cu desăvîrşire să cunoască ceea ce spunea Platon despre lume cînd a scris că „raţiunea lui Dumnezeu a născut-o ca pe un zeu fericit".

Religia este atît de puţin de acord cu această filozofie a subiectivităţii absolute, încît, în timp ce această filozofie concepe răul numai ca accidentalitate şi arbitrar ale naturii deja finită

* P. 226—230.

în sine, religia, dimpotrivă, înfățișează răul ca pe o necesitate a naturii finite, ca identic cu conceptul acestei naturi, însă pentru această necesitate religia înfățișează în același timp și o mîntuire veșnică adică nu o mîntuire mereu amînată în progresul la infinit și niciodată de realizat, ci o mîntuire cu adevărat reală și prezentă ; iar naturii, întrucît este considerată ca finită și singulară, îi oferă o împăcare posibilă, a cărei posibilitate originară, subiectivul, este așezată în chipul originar al lui Dumnezeu, iar obiectivul ei, realitatea, e așezată în veșnica devenire ca om a lui Dumnezeu, în timp ce identitatea acelei
147 posibilități și a acestei realități este înfăptuită de spirit ca mod-de-a-fi-una a subiectivului cu Dumnezeu devenit om : astfel încît lumea este reconstituită în sine, mîntuită și sfințită cu totul în alt chip decît potrivit idealului ordinii morale a lumii, în sensul căruia se spune că vulcanii etc. nu rămîn pentru totdeauna așa cum încă sînt, că ei se vor stinge încetul cu încetul, că uraganele vor deveni mai blînde și bolile mai puțin dureroase, că va fi purificată atmosfera otrăvită de exhalațiile mocirlelor și pădurilor etc. Și fiindcă în religie lumea este sfințită conform esenței sale, ea este afirmată ca nesfințită numai pentru caracterul mărginit al cunoașterii, pentru intuiția empirică și pentru scopurile proprii acestora, dar pentru intuiția perfectă și pentru fericirea veșnică ea este afirmată explicit ca fiind dincolo de mărginire ; — dincolo de mărginire, care trebuie să fie și să rămînă absolut imanentă în ordinea morală a lumii, de dragul căreia se sting chiar și vulcanii, cutremurele de pămînt devin mai blînde etc., popoarele nu mai năvălesc cu război unele asupra celorlalte și nici nu se mai jefuiesc unul pe altul etc. În această filozofie, dimpotrivă, lumea nu este nici originar natură și divină, și nici nu este împăcată pe latura ei etică, ci ea este în sine ceva rău ; pentru finitate răul este însă totuși numai ceva accidental și arbitrar. Dar dacă lumea fizică și etică ar fi în sine mai mult decît lume rea a simțurilor și dacă răutatea n-ar fi absolută, atunci ar dispărea și celălalt absolut, libertatea, această voință pură care are nevoie de o lume în care trebuie să fie realizată rațiunea, și astfel ar dispărea întreaga valoare a omului ; deoarece această libertate există numai întrucît neagă, și ea poate nega numai atîta timp cît există ceea ce neagă ea.

Pe cît de puțin este considerat cu adevărat originarul ca natură, rațiunea absolută ca ființînd în sine și nu devenind atare abia în progresul infinit, tot atît de puțin este cunoscută

în adevărul ei şi relaţia diferenţei, deoarece această relaţie este 148
înţeleasă ca în-sine, şi din această cauză ea nu e de suprimat. Pentru în-sine, răul trebuie să fie ceva accidental, deoarece totuşi el nu este decît răul. Însă acel rău care în relaţia diferenţei şi în separarea lui de ceea ce este etern trebuie să se considere pe sine ca ceva particular, nu poate fi determinat altfel decît că acest rău e ceva ce se opune acestei separări absolute. Acest ce opus separării nu este însă altceva decît modul-de-a-fi-una cu eternul şi acesta ar trebui să fie răul, după cum am văzut mai sus : modul-de-a-fi-una cu universul, faptul că universul trăieşte în mine şi acţionează în mine, ascultarea de legea veşnică a naturii şi de sfînta necesitate este tot ce e mai îngrozitor şi mai dureros pentru eu. Pe cît de puţin este înţeleasă just diferenţa adică răul, tot aşa de puţin poate fi reconstrucţia de calitate autentică, fiindcă infinitul este considerat ca ceea ce este neunit originar şi nu poate fi unit cu finitul, ceea ce e de natură ideală, raţiunea pură, este afirmată ca neunită originar şi de neunit cu realul, cu existenţa.

Această reconstrucţie trebuia să dezvelească esenţa spiritului şi să-l înfăţişeze pe el ; să arate cum se reflectă în el, ca liber, natura, care se ia pe sine înapoi în sine şi îşi înalţă frumuseţea originară, neîmprumutată, reală la nivelul a ceea ce e de natură ideală sau al posibilităţii, înălţîndu-se astfel pe sine ca spirit ; moment care (întrucît este comparată identitatea ca originaritate cu totalitatea) numai astfel apare ca mişcare şi distrugere a identităţii şi ca reconstrucţie ; şi această reconstrucţie trebuia să arate cum se bucură de ea însăşi esenţa naturii în forma posibilităţii sau ca spirit, cum se gustă pe sine ca ideal viu în forma unei realităţi intuibile şi active şi cum această esenţă îşi are, ca natură etică, realitatea ei, în care infinitul etic sau conceptul, şi finitul etic sau individualitatea sînt absolut una.

Dar, deoarece în acest formalism spiritul este fixat în chip absolut ca indiferenţă faţă de ceea ce este diferit, eticul nu poate dobîndi realitate adevărată, nu se poate înfăptui unitatea conceptului eticului cu realitatea lui. Ceea ce e de natură 149
ideală în domeniul practicului, conceptul de scop afirmat de voinţa pură, este sus-menţionata indiferenţă pură şi mai sus-amintitul vid ; iar conţinutul este particularul individualităţii sau empiricul bunăstării ; şi ambele sînt incapabile să fie una înăuntrul unei totalităţi etice. Diversitatea absolută a acestei empirii, receptată formal în indiferenţă sau în concept, dă o

diversitate de drepturi, precum totalitatea formală a acestora și realizarea lor dau constituția și statul. Potrivit principiului sistemului, în sensul căruia conceptul ar fi absolut în această neclintită formă a opoziției, juridicul și construcția juridicului în stat e ceva-ce-este-pentru-sine, ceva ce este absolut opus vieții și individualității. Nu este însuși viul care în lege se afirmă pe sine totodată ca ceva general și devine în popor ceva cu adevărat obiectiv, ci acestui viu i se opune, în chip absolut, ca lege universalul fixat pentru sine, iar individualitatea este subjugată unei tiranii absolute. Dreptul trebuie să se înfăptuiască, dar nu ca libertate interioară, ci ca libertate exterioară a indivizilor, care este o subsumare a lor sub conceptul ce le este străin. Conceptul devine aici ceva absolut obiectiv și formă a unui lucru absolut ; dependența de acesta înseamnă nimicirea oricărei libertăți.

Dar, în ce privește cealaltă latură, anume faptul că conceptul de scop produs de voința pură — dacă într-adevăr aceasta ar putea produce ceva mai mult decît ceva formal — este subiectiv și se înfățișează ca etică a individului sau ca moralitate, aici conținutul conceptului, realitatea afirmată în formă ideală ca scop și intenție, este ceva dat empiric, și numai forma goală este aprioricul. Însă nu partea materială a scopului,
160 ci latura lui formală (voința pură) este ceea ce e al meu : eul este însăși voința pură. Dar aici poate tot pe atît de puțin fi vorba de adevăratul etic, adică de o adevărată identitate a universalului și particularului, a materiei cu forma. Vidul voinței pure și al universalului fiind adevăratul aprioric, particularul este ceva absolut empiric. Ar fi lucru contradictoriu încercarea de a da o determinare a ceea ce este în sine și pentru sine dreptul și obligația morală, deoarece conținutul suprimă îndată voința pură, obligația morală, existentă de dragul obligației morale, și face din aceasta ceva material. Vidul sentimentului pur al datoriei și conținutul se contracarează perpetuu unul pe altul. Și fiindcă nu este îngăduit ca moralitatea să fie situată în nimic altceva decît în forma goală a conștiinței, ca astfel să fie pură (trebuie să știu că acționez conform datoriei morale), eticul, care de altfel este pentru sine pur, trebuie să-și creeze conținutul activității sale din natura sa superioară și cu adevărat etică ; iar adăugarea acestei conștiințe, în care ar fi să constea pur și simplu moralitatea, nu servește la nimic decît să dilueze eticul și să-l facă să fie impur. Dacă în eticul adevărat subiectivitatea este suprimată, dimpotrivă, datorită sus-

menționatei conștiințe morale, nimicirea subiectivității este cunoscută și astfel ea este reținută și salvată în însăși nimicirea ei, iar virtutea, transformîndu-se în moralitate, se transformă în cunoaștere necesară despre virtutea moralității, adică în fariseism.

Însă, dacă nu este vorba de etic adevărat, și întrucît moralitatea constă în formă, sîntem liberi să ridicăm la forma conceptului toate accidentățile morale și să procurăm imoralității justificare și conștiință liniștită. Obligațiile morale și legile, formînd în sistem, cum am arătat mai sus, o infinită diversitate dezordonată: fiecare obligație fiind egal de absolută, aceste obligații și legi fac să fie necesară o alegere; alegere care este pur și simplu subiectivul, deoarece obiectivul, forma universalității, este ceea ce au comun toate. Dar, nu poate fi imaginat nici un caz real al unei acțiuni care să nu aibă mai multe laturi, astfel încît, în timp ce unele obligații sînt călcate, altele sînt respectate, și invers: în timp ce unele obligațiuni sînt respectate, altele sînt călcate; caz în care să nu fie laturi care trebuie să fie considerate ca obligații; deoarece orice cunoaștere directă a unui caz real este infinit determinabilă prin concept. Cînd alegerea de care e vorba o determină propriul fel de a vedea, fel de a vedea accidental și prost, acest fel de a vedea este o imoralitate, care se justifică însă pe sine înaintea sa însăși prin conștiința laturii acțiunii față de care ea este obligație, procurîndu-și o conștiință liniștită. Dar cînd sufletul este pentru sine destul de onest ca să dorească să acționeze în chip obiectiv, îi stă în față caracterul accidental al datoriilor, deoarece există o mulțime, iar în mulțime cazul singular devine ceva accidental. Și atunci omul trebuie să cadă în starea de tristă nehotărîre și de slăbiciune care constă în faptul că pentru individ nu există decît accidentalitate și el nu-și poate crea din sine însuși nici o necesitate, și nici nu are voie. Iar cînd el se decide pentru una din cele multe obligații, hotărîrea lui este posibilă fără ca el să aibă conștiința mulțimii nemărginite a obligațiilor în care cazul real al acțiunii poate fi descompus ca în tot atîtea calități, asemenea oricărei realități și în care cazul trebuie, din datorie, să fie descompus. Cunoașterea acestor calități, care furnizează conceptele de obligație, este imposibilă deoarece empiric ele sînt infinite, și totuși această cunoaștere este absolut cerută ca o obligație. Întrucît în felul acesta necunoașterea întregii sfere a considerentelor legate de acțiune și absența cumpănirii necesare devin absolut inevitabile, trebuie

151

să fie prezentă conștiința caracterului accidental al acțiunii, ceea ce este egal cu conștiința imoralității. În consecință, eticul autentic este pătat prin adaosul acestui fel de conștiință a ceea ce este conform datoriei noastre și este poate transformat prin această moralitate în ceea ce nu este etic ; imoralității înseși i se conferă justificarea imoralului prin mijlocirea conștiinței unei
152 obligații oarecare, conștiință care, potrivit conceptului faptului, nu-i poate lipsi ; iar naturilor luptătoare, oneste li se oferă eticul în genere sub forma caracterului accidental al judecății de apreciere, caracter pe care eticul nu trebuie nicidecum să-l aibă. Iată de ce această concepție a eticului ca moralitate, convertind eticul adevărat în josnicie și forța în slăbiciune, și justificînd josnicia ca moralitate, a putut să treacă atît de ușor din filozofie ca știință în cercul marelui public și să se facă atît de iubită.

Realitatea a ceea ce e de natură ideală considerată de noi pînă acum a fost conținutul pe care l-a primit natura ideală, goală a voinței pure. În afară de acest interior (încă tot interior), mai este încă latura exterioară a conceptului de scop, latură care are acum un conținut (am văzut cum) : anume mai este acea latură a idealismului formal potrivit căreia suprasensibilitatea practică de pînă acum se înfățișază totodată și ca fenomen. Acest fenomen este totalitatea acțiunii, pe de o parte, contemplată în formă empirică, desfășurată ca schimbare și efecte în timp ; pe de altă parte însă, realitatea conceptului de scop suprasensibil trebuie să fie și o continuare plină de urmări a acțiunii în lumea suprasensibilă însăși ; să fie principiu [început] al unei serii de efecte spirituale, ceea ce nu exprimă altceva decît empiria și temporalitatea transplantate în însuși domeniul spiritului, transplantare prin care spiritualul devine o împărăție a spiritelor. Fiindcă în adevăratul spiritual și în idee nu este serie și nici succesiune ; numai cînd ideea este înainte de toate transformată în ceva finit prin faptul că este opusă unei sfere sensibile și e afirmată ca sferă spirituală, și cînd această sferă spirituală însăși este apoi fărămițată la rîndul ei calitativ într-o cantitate infinită de atomi spirituali, de subiectivități ca cetățeni ai unui lucru numit împărăție a spiritelor, numai atunci poate fi vorba de urmări spirituale. Speculativul — care constă în faptul că ideea, întîlnită de altfel chiar numai empiric aici ca scop al unei acțiuni și ca ceva ce e
153 afectat de subiectivitate, este veșnicul a ceea ce în lumea simțurilor se înfățișează ca o serie de transformări — se pierde

în plus complet din cauza formei unei sfere spirituale absolute în care există urmări (succesiuni) şi din cauza opoziţiei acesteia faţă de o lume sensibilă, existentă în afara ei, dacă acumamintitul suprasensibil nu ar fi deja el însuşi destul de sensibil. Construirea ideii etice, aici a scopului raţiunii care trebuie să fie realizat în ordinea morală a lumii, în loc să se menţină pe poziţie filozofică, se pierde în considerente empiric istorice, iar eternitatea ideii etice trece [se transformă] într-un progres empiric infinit. Din speculativ nu se găseşte nimic decît ideea de credinţă, prin care este afirmată identitatea subiectivului şi obiectivului, a idealului şi realului ; însă idee care rămîne ceva absolut formal. Ea serveşte numai să mijlocească săritura de la voinţă pură şi goală la empiric. Ceea ce rămîne la bază este finitatea absolută a unui subiect şi a unei acţiuni, şi, opusă lor, o lume a simţurilor lipsită de raţiune, lume care trebuie nimicită, şi apoi o lume suprasensibilă împrăştiată în infinitatea unor individualităţi intelectuale şi opusă în chip absolut lumii sensibile ; lumi a căror adevărată identitate plină de conţinut este un «dincolo» (deoarece toate aceste finităţi sînt absolute), identitate care nu a apărut nicăieri în cuprinsul precedentelor noastre consideraţii despre etic. Iar faptul că în felul acesta ideea raţională a identităţii subiectivului şi obiectivului este [aici] ceva pur formal pentru ştiinţă şi e numai ceva dat în prealabil (deoarece, potrivit sistemului, eul, ca absolut, recunoaşte pe plan teoretic că este afectat de un non-eu, dar pretinde că, în domeniul practicului, el rezolvă această temporalitate), acest fapt putea fi demonstrat numai arătînd că în acest domeniu al practicului ideea aceasta a raţiunii nu este construită ci este cu totul absentă, şi că, dimpotrivă, aici nu domină un intelect sănătos, ci un intelect abătut de la orice 154
sănătate, anchilozat în superstiţia reflexiei şi poticnit în ştiinţă formală (pe care el o numeşte deducţia sa) ; intelect a cărui sferă subordonată, unde poate fi descoperită speculaţie (anume, ideea imaginaţiei transcendentale), am explicat-o cînd a fost vorba de filozofia kantiană, şi intelect pe care a mai trebuit să-l urmărim în ceea ce constituie pentru el idealuri, ordine morală a lumii, scop al raţiunii, adică să-l urmărim în realităţile lui practice, spre a arăta absenţa din înseşi acestea a ideii.

155 În felul acesta, după ce, datorită tuturor filozofiilor examinate mai sus, dogmatismul fiinţei, retopit, a fost turnat din nou în dogmatismul gîndirii, metafizica obiectivităţii transformată în metafizică a subiectivităţii, şi deci vechiul dogmatism şi metafizica reflexiei au îmbrăcat în toată această revoluţie a filozofiei mai întîi numai culoarea interiorului sau a noii culturi la modă ; după ce sufletul, ca lucru, s-a convertit în eu, ca raţiune practică, în absolutul personalităţii şi al individualităţii subiectului — iar lumea, ca lucru, în sistemul fenomenelor sau al afecţiunilor subiectului şi al realităţilor orezute —, după ce absolutul, ca obiect, şi ca obiect absolut al raţiunii, s-a transformat într-un «dincolo» absolut al cunoaşterii raţionale, şi după ce această metafizică a subiectivităţii a parcurs ciclul complet al formelor ei în filozofia kantiană, jacobiană şi fichteană (în timp ce alte forme ale acestei metafizici nu contează nici chiar în această sferă) şi deci, după ce ceea ce trebuie să fie socotit ca ţinînd de latura culturii (anume, afirmarea ca absolute a dimensiunilor diferite ale totalităţii şi elaborarea fiecăreia dintre acestea ca sisteme) a fost expus complet, elaborarea fiind cu aceasta terminată, a fost dată nemijlocit posibilitatea exterioară ca filozofia adevărată, născîndu-se din această cultură şi nimicind caracterul absolut al finităţilor acesteia, să se înfăţişeze cu toată bogăţia ei subordonată totalităţii ca un
156 fenomen împlinit. Deoarece după cum desăvîrşirea artei este condiţionată de desăvîrşirea dexterităţii mecanice, tot astfel este condiţionată şi bogata apariţie a filozofiei de plenitudinea culturii ; şi această plenitudine a fost parcursă.

Dar legătura nemijlocită a acestor formaţii filozofice cu filozofia — legătură care îi lipseşte cel mai mult filozofiei

jacobiene — şi locul pozitiv, real, dar subordonat al lor în filozofie se vede clar din ceea ce susţin aceşte filozofii referitor la infinitate, care este principiul lor transformat în ceva absolut şi astfel împovărat cu opoziţie faţă de finitate : aceasta, întrucît în aceste filozofii gîndirea este considerată ca infinitate şi ca latură negativă a absolutului, care e nimicire pură a opoziţiei sau a finităţii, dar în acelaşi timp şi izvorul mişcării veşnice sau al finităţii, care e infinită, adică se nimiceşte veşnic pe sine, — neant şi noapte pură a infinităţii din care adevărul se înalţă ca din abisul tainic care e locul lui de naştere

Cum pentru cunoaştere această semnificaţie negativă a absolutului sau infinitatea este condiţionată prin ideea pozitivă potrivit căreia fiinţa [existentă] pur şi simplu nu este în afara infinitului, a eului, a gîndirii, ci ambele sînt una, în aceste filozofii ale reflexiei nu s-a putut pe de o parte evita ca infinitatea, eul, în loc să treacă nemijlocit în pozitivul ideii absolute, să nu se fixeze iarăşi în acest punct şi să nu devină subiectivitate (cum s-au petrecut lucrurile în cuprinsul lor) prin ceea ce ea, subiectivitatea, a recăzut în vechea opoziţie şi în întreaga finitate a reflexiei pe care mai înainte ea însăşi o nimicise, pe de altă parte însă, infinitatea şi gîndirea, care se fixează pe sine ca eu şi ca subiect şi păstrează astfel obiectul sau finitul în faţa sa (aşadar sub acest aspect subiectul se află pe aceeaşi treaptă cu obiectul), pe cealaltă parte (deoarece caracterul său interior este negaţie, indiferenţă) se află mai aproape de absolut decît finitul : tot aşa filozofia infinitului este mai aproape de filozofia absolutului decît este filozofia finitului. 157

Însă conceptul pur, sau infinitatea, ca abis al neantului în care se scufundă toată firea, trebuie să însemne numai ca un moment, dar nu mai mult decît moment al ideii supreme, durerea infinită, care mai înainte nu era decît în cultură istoriceşte şi ca sentimentul pe care se bazează religia timpurilor noi, sentimentul [exprimat prin cuvintele] : însuşi Dumnezeu a murit (ceea ce a fost exprimat oarecum numai empiric prin cuvintele lui Pascal : „*La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*") ; şi astfel [conceptul pur] să dea existenţă filozofică acelui ceva ce era fie prescripţie morală a unui sacrificiu al

ființei empirice, sau era concept al unei abstracții formale ; și deci să dea filozofiei ideea libertății absolute, și cu această suferință absolută sau Vinere Mare speculativă, de altfel zi istorică, s-o dea reconstituită în tot adevărul și în toată duritatea impietății ei : numai prin această duritate (căci seninul, puțintel superficialul, puțin singularul filozofiilor dogmatice și religiilor naturii trebuie să dispară) poate și trebuie să învie suprema totalitate în toată seriozitatea ei și din cel mai adînc temei al ei, totalitate totodată atotcuprinzătoare și avînd înfățișarea celei mai senine libertăți.

DEOSEBIREA

dintre

SISTEMUL FILOZOFIC AL LUI FICHTE

şi

SISTEMUL FILOZOFIC AL LUI SCHELLING

cu

referire la Contribuţiile [**lui Reinhold** la o mai uşoară privire de ansamblu asupra stării filozofiei la începutul secolului al nouăsprezecelea; **primul caiet.**

(apărut în 1801)

Differenz

des

Fichteſchen und Schellingſchen

Syſtems der Philoſophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1ſtes Heft.

(Zuerſt erſchienen 1801.)

CUVÎNT ÎNAINTE

Din puţinele manifestări publice în care putem recunoaşte 161
un sentiment al diferenţei ce există între sistemul filozofic al lui Fichte şi sistemul filozofic al lui Schelling reiese mai mult străduinţa de a ocoli această deosebire sau de a şi-o ascunde decît prezenţa unei conştiinţe clare despre această diferenţă. Nici felul nemijlocit de a vedea al celor două sisteme aşa cum se înfăţişează ele publicului, nici, între altele, răspunsul lui Schelling la obiecţiile idealiste ale lui Eschenmayer împotriva filozofiei naturii n-au dat expresie acestei deosebiri. Dimpotrivă, Reinhold, de exemplu, a avut atît de puţin idee despre aceasta, încît identitatea celor două sisteme admisă o dată ca cunoscută, i-a alterat şi în privinţa acestei diferenţe punctul de vedere referitor la sistemul lui Schelling. Cauza ocazională a expunerii ce urmează este confuzia reinholdiană (mai mult decît „revoluţia" cu care acesta a ameninţat, sau mai curînd „revoluţia" anunţată ca înfăptuită, revoluţie „a filozofiei prin reducerea ei la logică").

Filozofia kantiană a avut nevoie ca spiritul ei să fie despărţit de litera ei şi să fie scos principiul ei pur speculativ din restul, ce aparţinea reflexiei discursive sau putea fi utilizat pentru aceasta. În principiul deducţiei categoriilor această filozofie este idealism autentic; şi acest principiu este acela pe care Fichte l-a luat în formă pură şi riguroasă numindu-l spirit al filozofiei kantiene. Ţin cel mult de forma deducerii kantiene 162
a categoriilor şi nu de principiul sau de spiritul ei: faptul că lucrurile-în-sine (prin ceea-ce nu este exprimat obiectiv nimic, forma goală a opunerii) sînt din nou ipostaziate şi afirmate ca

obiectivitate absolută întocmai ca lucrurile dogmatismului ; faptul că înseşi categoriile au fost transformate pe de o parte în compartimente fixe, moarte, ale inteligenţei, iar pe de altă parte s-a făcut din ele principii supreme, prin mijlocirea cărora termenii în care este exprimat însuşi absolutul, de exemplu substanţa lui Spinoza, sînt nimiciţi şi astfel reflexia discursivă negativă a putut să se aşeze ulterior, ca mai înainte, în locul filozofării, numai că cu mai multe pretenţii, sub numele de filozofie critică. Şi dacă n-am avea de la Kant nici o altă secţiune a filozofiei sale decît aceasta, transformarea acum-menţionată ar fi aproape de neînţeles. În deducţia formelor intelectului este exprimat în chipul cel mai cert principiul speculaţiei, identitatea subiectului cu obiectul. Această teorie a intelectului a fost ţinută de raţiune deasupra vasului de botez.

Dimpotrivă, cînd Kant face din însăşi această identitate, ca raţiune, obiect al reflexiei filozofice, identitatea dispare la ea însăşi. Dacă intelectul fusese tratat de pe poziţiile raţiunii, — raţiunea, în schimb, este tratată de pe planul intelectului. Aici devine evident pe ce treaptă subordonată a fost concepută identitatea subiectului cu obiectul. Identitatea subiectului cu obiectul se mărgineşte la douăsprezece sau mai curînd la nouă activităţi pure de ale gîndirii, deoarece modalitatea nu dă nici o determinaţie cu adevărat obiectivă ; subzistă în ea în chip esenţial neidentitatea subiectului cu obiectul. Rămîne în afara determinărilor obiective prin categorii un regn empiric enorm al sensibilităţii şi al percepţiei, o aposterioritate absolută, pentru care nu este arătată nici o aprioritate, decît numai maxima su-
163 biectivă a puterii de judecată reflexivă ; adică neidentitatea este ridicată la valoare de principiu absolut. Cum nu putea fi altfel, după ce identitatea, adică raţionalul, a fost îndepărtată din idee, din produsul raţiunii, şi opusă în chip absolut fiinţei ; după ce raţiunea ca facultate practică, nu ca identitate absolută ci în opoziţie infinită, a fost înfăţişată ca facultate a unităţii pure a intelectului, aşa cum trebuie gîndită această unitate cînd este vorba de gîndirea finită, adică de intelect. Prin aceasta ia naştere contrastantul rezultat că pentru intelect nu există determinaţii obiective absolute, în schimb există pentru raţiune.

Gîndirea pură avîndu-se ca obiect pe sine însăşi, identitatea subiectului cu obiectul în forma eu = eu, este principiu al sistemului lui Fichte ; şi dacă avem în vedere nemijlocit şi exclusiv acest principiu, precum dacă, în filozofia kantiană, avem în vedere principiul transcendental aflat la baza deducţiei

categoriilor, avem exprimat cu îndrăzneală principiul autentic al speculației. Însă cînd speculația părăsește conceptul pe care îl elaborează despre sine însăși și cînd ea se transformă în sistem, ea se părăsește pe sine, își părăsește principiul și nu se mai reîntoarce înapoi la el. Ea îi dăruiește intelectului rațiunea și trece în lanțul finităților din care ea nu se mai reconstruiește din nou ca identitate și ca infinitate adevărată. Principiul însuși, intuiția transcendentală, primește în felul acesta poziția greșită a ceva opus diversității deduse din el. Absolutul sistemului se arată conceput de reflexia filozofică numai în forma înfățișării lui ca fenomen ; și acest mod-determinat pe care i-l dă reflexia, deci finitatea și opoziția, nu este dedus. Principiul [relația] subiect-obiect se arată ca o [relație] subiect-obiect subiectivă, ceea ce este dedus din acest principiu primește prin aceasta forma unei condiții a conștiinței pure, 164
forma lui eu = eu, și conștiința pură însăși primește forma a ceva condiționat de o infinitate obiectivă, de progresul temporal *in infinitum* ; progres în care intuiția transcendentală se pierde, iar eul nu se constituie ca autointuiție absolută, așadar eu = eu se transformă în principiul : eu trebuie să fie egal cu eu. Rațiunea situată în opoziția absolută, deci degradată ca intelect, devine astfel principiu al formelor pe care trebuie să și le dea absolutul și al științelor despre aceste forme.

Necesitatea de a deosebi aceste două laturi ale sistemului lui Fichte — una, potrivit căreia acest sistem, elabora în mod pur conceptul rațiunii și al speculației, făcînd deci posibilă filozofia, cealaltă latură, conform căreia acest sistem afirma ca identice rațiunea și conștiința pură și ridica la rang de principiu rațiunea concepută într-o formă definită — trebuie să se înfățișeze ca necesitate interioară a lucrului însuși. Ocazia exterioară [a acestei discriminări] o oferă nevoia prezentului și, în primul rînd, *Contribuțiile* lui Reinhold *la privirea de ansamblu asupra stării filozofiei la începutul secolului cel nou*, animate de spiritul acestei nevoi a timpului [prezent], *Contribuții* în care sînt trecute cu vederea atît latura prin care sistemul lui Fichte este speculație autentică și deci filozofie, cît și latura sistemului lui Schelling, care îl deosebește pe acesta de sistemul lui Fichte și opune subiect-obiectului subiectiv subiect-obiectul obiectiv în filozofia naturii, înfățișîndu-le pe amîndouă unite în ceva mai înalt decît ceea ce este subiectul.

În ce privește nevoia timpului [prezent], și filozofia lui Fichte a stîrnit atîta vîlvă și a făcut în așa măsură epocă, încît

şi aceia care se declară împotriva ei şi se străduiesc să pună în circulaţie sisteme speculative proprii nu fac decît să cadă, doar mai tulbure şi mai impur, în principiul filozofiei lui Fichte, lucru împotriva căruia nu se pot apăra. Primul fenomen care se iveşte în legătură cu un sistem ce face epocă sînt înţelegerile
165 greşite şi comportarea nepotrivită faţă de el a adversarilor lui. Cînd putem spune despre un sistem că a avut succes, e semn că o trebuinţă mai generală a filozofiei — nevoie care pentru ea însăşi nu poate lua naştere în chip de filozofie, căci atunci ea s-ar fi mulţumit cu crearea unui sistem — s-a îmbinat cu o înclinaţie spre acel sistem. Iar aparenţa receptării pasive a acestuia provine din faptul că în interior există deja ceea ce exprimă sistemul, există ceva ce de-acum fiecare valorifică în sfera sa ştiinţifică sau în sfera sa de viaţă.

Despre sistemul lui Fichte nu putem spune în acest sens că a avut succes. Cît de mult este acest fapt în sarcina tendinţelor nefilozofice ale epocii, tot atît de mult trebuie pus el pe socoteala faptului că, pe cît intelectul şi utilul ştiu să-şi procure mai mare pondere şi să-şi valorifice scopurile lor mărginite, pe atît mai puternic este impulsul spiritului mai bun, cu deosebire în lumea mai tînără şi încă lipsită de prejudecăţi. Dacă apariţii ca *Cuvîntări despre religie* nu privesc nemijlocit trebuinţa speculativă, ele şi primirea lor, dar şi mai mult încă valoarea care, cu un sentiment mai surd sau mai conştient, începe să-i fie conferită poeziei şi artei în genere în adevăratul lor cuprins, indică nevoia de o filozofie care să împace natura pentru maltratările suferite de ea în sistemul lui Kant şi în acela al lui Fichte şi să pună raţiunea însăşi în consonanţă cu natura, dar nu într-o consonanţă în care raţiunea să renunţe la ea însăşi sau să devină o insipidă imitatoare a naturii, ci acord prin aceea că raţiunea îşi dă ea însăşi formă ca natură din forţa ei interioară.

În ceea ce priveşte reflexiile generale cu care începe această scriere despre nevoia, presupoziţia, principiile etc. filozofiei, ele au defectul de a fi reflexii generale, iar cauza ocazională a
166 acestor reflexii trebuie căutată în faptul că, cu astfel de forme ca presupoziţii, principii etc. intrarea în filozofie fiind încă barată şi ascunsă, este într-un anumit grad necesar să ne angajem în dezbaterea lor, pînă ce va fi, în sfîrşit, vorba absolut numai de filozofia însăşi. Unele dintre aceste obiecte, acelea care sînt mai interesante, vor primi de altfel o dezvoltare mai mare.

Jena, în iulie 1801.

DIVERSE FORME
care
POT FI ÎNTÎLNITE ÎN FILOZOFIA ACTUALĂ

TRATAREA ISTORICĂ A SISTEMELOR FILOZOFICE

O epocă ce are înapoia sa, ca un trecut, o astfel de mul- 167
ţime de sisteme filozofice, pare că ar trebui să ajungă la o indiferenţă ca aceea pe care o arată viaţa după ce s-a încercat pe sine în toate formele. Impulsul spre totalitate se manifestă încă sub forma unui impuls spre o integralitate a cunoştinţelor, cînd individualitatea osificată nu mai are curajul să înfrunte ea însăşi viaţa. Ea încearcă să-şi procure, prin diversitatea a ceea ce posedă, aparenţa a ceea ce ea nu este. Întrucît transformă ştiinţa în cunoştinţe, ea a refuzat participarea vie pe care o reclamă ştiinţa, ţinînd-o pe aceasta la distanţă şi în formă pur obiectivă şi ţinîndu-se pe sine însăşi, împotriva tuturor cerinţelor de a se ridica la universal, netulburată în particularitatea sa încăpăţînată. Pentru acest fel de indiferenţă, cînd iese din sine mergînd pînă la curiozitate, nu există nimic mai urgent decît a da un nume unei filozofii nou elaborate, şi a proclama stăpînirea asupra unei filozofii prin găsirea unui nume, întocmai cum Adam îşi proclamase domnia sa asupra animalelor prin aceea că le da nume. În felul acesta, filozofia 168
este coborîtă la rangul cunoştinţelor. Cunoştinţele se referă la obiecte străine ; în cunoaşterea despre filozofie care n-a fost niciodată altceva decît o cunoştinţă nu s-a mişcat totalitatea interiorului, şi indiferenţa şi-a afirmat complet libertatea.

Nici un sistem filozofic nu se poate sustrage de la posibilitatea unei astfel de primiri ; fiecare este susceptibil să fie tratat istoriceşte. Întocmai cum orice formă vie aparţine în acelaşi timp şi lumii fenomenelor, tot astfel o filozofie oarecare, ca fenomen, se dă pradă pe sine acelei puteri care o poate transforma într-o opinie moartă, şi o poate converti de la început în ceva ce aparţine trecutului. Spiritul viu care sălăşluieşte într-o filozofie pretinde, pentru a se revela să fie născut de către un spirit înrudit. Acest spirit se furişează ca un fenomen străin din faţa manierelor istoriceşti care urmăresc dintr-un interes oarecare cunoştinţe de opinii, şi nu-şi relevează interiorul. Lui îi poate fi indiferent faptul că e silit să servească mărirea colecţiei de mumii şi în general a mormanului de accidentalităţi, deoarece el însuşi le scapă printre degete colecţionarilor curioşi de cunoştinţe. Aceştia se menţin ferm pe poziţia lor indiferentă faţă de adevăr şi îşi păstrează independenţa fie că acceptă opinii sau le resping, fie că nu se hotărăsc. Ei nu pot stabili între ei şi sistemele filozofice altă relaţie decît aceea care se exprimă prin afirmaţia că acestea sînt opinii ; iar lucrurile accidentale cum sînt opiniile nu pot avea nici o priză asupra lor. Ei nu au cunoscut că există adevăr.

Dar cînd impulsul spre a face să crească ştiinţa se îndreaptă către istoria filozofiei, aceasta dobîndeşte o latură mai folositoare, întrucît, adică, potrivit lui Reinhold, ea trebuie să ne ajute „să pătrundem mai adînc decît oricînd în spiritul filozofiei şi să ducem mai departe prin noi concepţii proprii concepţiile proprii ale predecesorilor despre cercetarea realităţii
169 cunoaşterii omeneşti" ; ...„ numai printr-o astfel de cunoaştere a încercărilor de pînă acum de a rezolva sarcina filozofiei ar putea, în sfîrşit, să reuşească într-adevăr această încercare, dacă de altfel această reuşită îi este cumva destinată omenirii" *.

Vedem că la baza scopului unei astfel de cercetări se află o reprezentare despre filozofie potrivit căreia aceasta ar fi un fel de artă meşteşugărească care poate fi îmbunătăţită prin procedee mereu reînnoite. Fiecare descoperire nouă presupune cunoaşterea procedeelor deja folosite şi a scopurilor lor. Dar după toate îmbunătăţirile de pînă acum, rămîne mereu în picioare sarcina principală, pe care Reinhold, după toate cele expuse, pare a şi-o imagina anume în felul că ar trebui să fie găsit un ultim procedeu „general-valabil", prin care, pentru

* Reinhold, *Contribuţii*, caietul I, p. 5—6, 4.

oricine îi poate face cunoştinţa, lucrul se face de la sine. Dacă ar fi vorba de o astfel de descoperire şi ştiinţa ar fi o operă moartă înfăptuită de o dexteritate străină, ea ar fi, evident, susceptibilă de acea perfectibilitate de care sînt capabile artele mecanice, iar sistemele filozofice de pînă acum n-ar trebui considerate niciodată ca altceva decît ca exerciţii pregătitoare executate de gînditori mari. Însă dacă absolutul, — ca şi manifestarea lui, raţiunea, — este veşnic unul şi acelaşi (cum şi este), orice raţiune care s-a îndreptat asupra sa însăşi şi s-a cunoscut pe sine a produs o filozofie adevărată şi şi-a rezolvat problema care, ca şi soluţia ei, este în toate timpurile aceeaşi. În filozofie, raţiunea care se cunoaşte pe sine însăşi, avînd de-a face numai cu sine, întreaga ei operă, precum şi întreaga ei activitate, rezidă în ea însăşi ; iar în privinţa esenţei intime a filozofiei nu există nici predecesori nici urmaşi.

Pe cît de puţin poate fi vorba în filozofie de îmbunătăţiri permanente, tot atît de puţin poate fi vorba în cuprinsul ei de „vederi particulare". Cum ar putea fi particular raţionalul ? Ceea ce îi este propriu unei filozofii, tocmai fiindcă îi este propriu, nu poate aparţine decît formei sistemului şi nu 170
esenţei filozofiei. Dacă esenţa unei filozofii ar constitui-o într-adevăr ceva particular, ceva aparte, acest ceva n-ar fi filozofic. Şi cînd un sistem proclamă el însuşi ca esenţă a sa un ce particular, acesta ar putea, în ciuda acestui fapt, să fie produsul unei speculaţii autentice, speculaţie care a eşuat numai în încercarea de a se exprima pe sine în formă de ştiinţă. Cine este împotmolit într-o particularitate nu vede în alţii decît particularităţi. Cînd li se acordă loc în esenţa filozofiei unor vederi particulare şi dacă Reinhold consideră spre ceea ce s-a îndreptat el în ultima vreme drept filozofie particulară, atunci, evident, este posibil să considerăm, cu Reinhold, în genere, toate felurile de pînă acum de a înfăţişa şi rezolva sarcina filozofiei ca nimic altceva decît ca particularităţi şi exerciţii prealabile ; exerciţii prin care totuşi — fiindcă nu ne este îngăduit să păzim concepţia teleologică (cu toate că ţărmurile fericitului arhipelag al filozofiei spre care ne dorim le vedem acoperite numai cu epave de corăbii scufundate şi nu zărim în estuare nici un vas de călătorie rămas întreg) — este pregătită şi produsă încercarea care reuşeşte.

Tot prin particularitatea formei în care s-a exprimat pe sine filozofia lui Fichte trebuie nu mai puţin explicat faptul că acesta a putut spune despre Spinoza că n-ar fi crezut în filo-

zofia sa, că n-ar fi avut deplină convingere interioară în ce-o priveşte ; şi că a putut spune despre cei vechi că este îndoielnic însuşi faptul dacă aceştia şi-au dat seama cu deplină cunoştinţă de problema sau sarcina filozofiei.

Dacă aici particularitatea formei propriului sistem, întregul fel stenic de a fi al ei, a produs o astfel de manifestare, dimpotrivă, particularitatea filozofiei reinholdiene constă în tendinţa spre cercetare şi fundamentare, ea îşi dă mult de lucru în
171 legătură cu opinii sau concepţii filozofice particulare şi cu studierea lor istorică. Iubirea de adevăr şi credinţa în el s-au urcat la o atît de pură şi de supărătoare înălţime, încît, ca păşirea în templu să fie bine cercetată şi întemeiată, ea (credinţa) clădeşte o tindă spaţioasă, în care acestea, pentru a evita pasul, îşi face atît de mult de lucru cu analizarea, metodizarea şi povestirea, încît spre a se consola de incapacitatea ei pentru filozofie, se convinge pe sine că paşii îndrăzneţi ai altora n-ar fi fost nimic mai mult decît exerciţii pregătitoare, sau rătăciri ale spiritului.

Esenţa filozofiei este tocmai lipsită de teren propice pentru particularităţi, şi, pentru a ajunge la ea, este necesar să năvăleşti în ea *à corps perdu* (dacă corpul exprimă suma particularităţilor) ; deoarece raţiunea, care găseşte conştiinţa împotmolită în particularităţi, devine speculaţie filozofică numai ridicîndu-se pe sine la sine însăşi şi numai încredinţîndu-se pe sine ei înseşi şi absolutului, care devine totodată şi obiectul ei. Procedînd astfel, raţiunea nu riscă nimic decît doar finităţi de-ale conştiinţei, şi, pentru a le învinge pe acestea şi a construi absolutul în conştiinţă, ea se înalţă devenind speculaţie, şi în netemeinicia limitaţiilor şi a particularităţilor ea îşi sesizează propria sa întemeiere în sine însăşi. Speculaţia fiind activitatea unicei şi universalei raţiuni exercitată asupra sa însăşi (în loc să vadă în sistemele filozofice ale diferitelor epoci şi capete numai moduri diferite şi vederi pur particulare), trebuie, cînd şi-a liberat propriul fel de a vedea de accidentalităţi şi limitări, să se regăsească pe sine însăşi de-a lungul diverselor forme particulare, altfel ea ar trebui să vadă în acestea o simplă diversitate de concepte ale intelectului şi de opinii, iar o asemenea diversitate nu este filozofie. Adevărata particularitate a unei filozofii este individualitatea interesantă în care raţiunea şi-a
172 organizat o formă din materialul de construcţie al unei anumite epoci ; raţiunea speculativă particulară găseşte aici spirit din spiritul său, carne din carnea sa, ea se contemplă pe sine în acest spirit ca fiind una şi aceeaşi cu el şi ca fiind o altă fiinţă

vie. Orice filozofie este în sine împlinită şi posedă în sine totalitatea, asemenea unei opere de artă autentice. Întocmai cum operele lui Apelle şi ale lui Sofocle nu le-ar fi putut apare lui Rafael şi lui Shakespeare (dacă aceştia le-ar fi cunoscut) drept simple exerciţii pregătitoare, făcute pentru ei — ci le-ar fi apărut ca o forţă înrudită a spiritului —, tot astfel nici raţiunea nu poate vedea în formaţii mai vechi ale ei înseşi numai exerciţii prealabile utile pentru ea. Şi dacă Virgil a considerat pe Homer drept un astfel de exerciţiu, prealabil pentru el şi pentru epoca sa rafinată, opera sa a rămas pentru aceasta un exerciţiu făcut după Homer.

NEVOIA DE FILOZOFIE

Dacă examinăm mai de aproape forma particulară pe care o posedă o filozofie, vedem filozofia, pe de o parte, luînd naştere din originalitatea vie a spiritului, care a restabilit în ea prin sine armonia distrusă şi i-a dat independent formă; pe de altă parte, o vedem luînd naştere din forma particulară pe care o posedă ruptura din care provine sistemul. Ruptura este izvorul n e v o i i d e f i l o z o f i e, şi, ca cultură a epocii, ea este latura neliberă, dată, a formei. În cultură s-a izolat pe sine de absolut, ceea ce este manifestare a absolutului, şi s-a fixat ca ceva independent. În acelaşi timp însă, manifestarea nu-şi poate nega originea sa şi trebuie să tindă să constituie ca totalitate diversitatea limitaţiilor sale. Forţa limitării, intelectul, leagă de edificiul său, edificiu pe care el îl aşază între oameni şi absolut, tot ceea ce este valoros şi sfînt pentru om, şi fortifică acest edificiu cu toate puterile naturii şi ale talentului, amplificîndu-l la infinit. Poate fi găsită în acest edificiu întreaga totalitate a limitărilor, numai însuşi absolutul nu poate fi găsit; pierdut în părţi, acesta mînă intelectul spre infinita lui dezvoltare a diversităţii, intelect care, străduindu-se să se amplifice şi să devină absolut, dar, producîndu-se fără sfîrşit numai pe sine însuşi, se ia în rîs pe sine însuşi. Raţiunea atinge absolutul numai întrucît ea iese din această colecţie de părţi diverse. Cu cît edificiul construit de intelect este mai ferm şi mai strălucitor, cu atît mai intens devine efortul vieţii, împotmolită în intelect ca parte, de a se muta din acesta, în lumea libertăţii 173
În timp ce viaţa păşeşte în libertate, totalitatea limitărilor este în acelaşi timp nimicită, e raportată în această nimicire la ab-

solut, şi totodată este prin aceasta înţeleasă şi afirmată ca simplu fenomen: ruptura dintre absolut şi totalitatea limitărilor a dispărut.

Intelectul imită raţiunea în punerea absolută, conferindu-şi prin chiar această formă aparenţa raţiunii, cu toate că cele puse de el sînt în sine opuse, sînt aşadar finite. El face acest lucru cu o aparenţă cu atît mai mare atunci cînd transformă şi fixează într-un produs negarea raţională. Infinitul, întrucît este opus finitului, este un astfel de raţional pus de către intelect: el exprimă pentru sine ca raţional numai negarea finitului; întrucît intelectul fixează infinitul, el îl opune în chip absolut finitului. Iar reflexia care se ridicase la nivelul raţiunii în timp ce suprima finitul, s-a coborît iarăşi devenind intelect întrucît ea a fixat în opoziţie activitatea raţiunii; în afară de aceasta, reflexia ridică pretenţia de a fi raţională şi în această recădere, cultura diferitelor epoci a elaborat în diferite forme astfel de opuse care chipurile trebuie să fie considerate ca produse ale raţiunii şi ca absoluturi, iar intelectul a istovit muncind la ele. Opusele, care de altfel erau însemnate sub forma de spirit şi materie, suflet şi corp, credinţă şi intelect, libertate şi necesitate etc., şi în sfere mai restrînse încă în alte forme, opuse care
174 legaseră de ele toată ponderea intereselor omeneşti, au trecut, în cursul propăşirii culturii, în forma opoziţiilor: raţiune şi sensibilitate, inteligenţă şi natură, în vederea conceptului universal de subiectivitate absolută şi obiectivitate absolută.

Suprimarea unor astfel de opoziţii devenite fixe este unicul interes al raţiunii. Acest interes al raţiunii nu are sensul că ea ar fi împotriva opoziţiei şi a limitării în genere, deoarece necesara sciziune este un factor al vieţii, care se formează opunîndu-se veşnic, iar totalitatea, în suprema formă de viaţă, este posibilă numai prin reconstituire din suprema separare. Dar raţiunea se opune fixării absolute a sciziunii de către intelect, şi aceasta cu atît mai mult cînd opusele în chip absolut au luat naştere chiar din raţiune.

Cînd dispare puterea unirii din viaţa oamenilor şi cînd opoziţiile şi-au pierdut legătura vie a lor şi acţiunea lor reciprocă, dobîndind independenţă, apare nevoie de filozofie. Pînă la un punct acest fapt este accidental; dar, dată fiind sciziunea, el este încercarea necesară de a suprima opoziţia dintre subiectivitatea şi obiectivitatea devenite fixe şi de a înţelege ca devenire fiinţa-devenită a lumii intelectuale şi reale, şi ca proces de producere fiinţa lor (ca produse). În activitatea infi-

nită a devenirii şi producerii raţiunea a unit ceea ce era separat şi a coborît sciziunea absolută la valoarea unei sciziuni relative, condiţionată de identitatea originară. Este accidental unde, cînd şi în ce formă apar astfel de autoproduceri ale raţiunii ca filozofii. Acest caracter accidental trebuie înţeles în faptul că absolutul se afirmă [se instituie] pe sine ca totalitate obiectivă. 175
Accidentalitatea este o accidentalitate în timp, întrucît obiectivitatea absolutului este privită ca o înaintare în timp ; însă, întrucît această obiectivitate apare ca juxtapunere în spaţiu, sciziunea ţine de climă. În forma reflexiei fixate, ca lume a unei fiinţe gînditoare şi gîndite, în opoziţie faţă de o lume a realităţii, această sciziune aparţine nordului apusean.

Cu cît se dezvoltă mai mult cultura, cu cît devine mai variată dezvoltarea manifestărilor vieţii, dezvoltare în care se poate furişa sciziunea, cu atît mai mare devine puterea sciziunii, cu atît mai fermă sfinţenia ei climatică, cu atît mai străine ansamblului culturii şi mai neînsemnate devin străduinţele vieţii de a se renaşte pe sine iarăşi stăpînită de armonie. Astfel de încercări referitoare la întreg, puţine la număr, ce au fost făcute cu privire la noua cultură şi creaţiile frumoase importante ale trecutului sau ale străinătăţii nu au putut trezi decît atenţia care mai rămîne posibilă atunci cînd nu poate fi înţeleasă structura serioasă mai adîncă a artei celei vii. Cu îndepărtarea de aceasta a întregului sistem al relaţiilor vieţii, s-a pierdut conceptul legăturilor lor reciproce atotcuprinzătoare şi a trecut fie în conceptul superstiţiei, fie în conceptul unui joc distructiv. Perfecţiunea estetică supremă — aşa cum se formează ea într-o religie determinată, religie în care omul se înalţă deasupra oricărei sciziuni şi vede dispărînd în împărăţia graţiei libertatea subiectului şi necesitatea obiectului — a putut fi energică numai pînă pe o anumită treaptă a culturii şi în barbaria universală sau plebeiană. Cultura care merge înainte s-a rupt de acea perfecţiune, aşezînd-o l î n g ă sine, sau aşezîndu-se pe sine l î n g ă ea ; şi fiindcă intelectul a devenit sigur de sine, au dăinuit ambele una lîngă alta într-o oarecare linişte ; aceasta, datorită faptului că ele se separă una de alta în terenuri cu totul izolate unul de celălalt, domenii în care ceea ce se petrece în unul dintre ele nu prezintă pentru celălalt nici o importanţă.

Dar intelectul poate fi atacat de raţiune şi direct pe terenul lui propriu, iar încercările făcute de reflexia însăşi de a nimici 176
sciziunea şi cu ea caracterul absolut al intelectului pot fi cu atît mai uşor înţelese. Din această cauză, sciziunea care se

simţea încolţită, s-a îndreptat timp atît de îndelungat cu ură şi furie împotriva raţiunii, pînă ce împărăţia intelectului s-a ridicat la nivelul unei puteri sub apărarea căreia intelectul se poate simţi sigur de sine în faţa raţiunii. Însă, întocmai cum se obişnuieşte să se spună despre virtute că cel mai mare martor al realităţii ei este aparenţa pe care o împrumută de la ea ipocrizia, tot astfel nici intelectul nu se poate apăra împotriva raţiunii. Împotriva sentimentului goliciunii interioare şi împotriva fricii tainice de care este chinuită limitarea, intelectul încearcă să se apere printr-o aparenţă de raţiune, aparenţă cu care îşi spoieşte la suprafaţă particularităţile. Dispreţul pe care intelectul îl manifestă faţă de raţiune nu este arătat în chipul cel mai tare prin faptul că raţiunea e dispreţuită şi defăimată deschis, ci prin aceea că mărginirea se laudă că este stăpînă pe filozofie şi e prietenă cu ea. Filozofia trebuie să refuze prietenia cu astfel de false încercări, încercări care se laudă în chip neonest cu nimicirea particularităţilor, care pleacă de la limitare şi, pentru a salva şi a asigura astfel de limitări, fac uz de filozofie ca mijloc.

În lupta intelectului cu raţiunea, intelectul dobîndeşte forţă numai în măsura în care raţiunea renunţă la sine însăşi. De aceea, cîştigarea luptei depinde de ea însăşi şi de autenticitatea nevoii de a restabili totalitatea, nevoie din care raţiunea ia naştere.

Nevoia de filozofie poate fi considerată ca fiind *presupoziţia* filozofiei, dacă, pe seama filozofiei care începe cu sine însăşi, trebuie să se clădească un fel de tindă ; — şi, în timpurile noastre, s-a vorbit mult despre o presupoziţie absolută.
177 Ceea ce se numeşte presupoziţie a filozofiei nu este altceva decît nevoia exprimată. Prin aceasta, nevoia fiind afirmată pentru reflexie, trebuie să existe două presupoziţii.

Una este însuşi absolutul ; el este ţelul care e căutat. El există deja, altfel cum ar putea fi căutat ? Raţiunea îl produce numai întrucît ea liberează conştiinţa de limitări : această înlăturare a limitărilor este condiţionată de nelimitarea *presupusă*.

Cealaltă presupoziţie ar fi să fie păşirea afară a conştiinţei din totalitate, scindarea în fiinţă şi nefiinţă, în concept şi fiinţă, în finitate şi infinitate. Pentru poziţia sciziunii sinteza absolută este un «dincolo», este nedeterminatul şi amorful opus modurilor determinate ale sciziunii. Absolutul este noaptea, şi lumina, mai tînără decît noaptea, şi diferenţa dintre ele, ca ieşire a

luminii din noapte, diferență absolută : neantul este primul, din care a ieșit ființa toată, toată diversitatea finitului. Sarcina filozofiei este însă aceea de a uni aceste presupoziții, să așeze ființa în neființă, ca devenire ; sciziunea în absolut, ca manifestare a acestuia ; finitul în infinit, ca viață.

Este însă lucru stîngaci să consideri nevoia de filozofie ca presupoziție a acesteia deoarece prin aceasta nevoia primește o formă a reflexiei. Această formă a reflexiei se înfățișază ca propoziții [principii] contradictorii ; despre ceea ce va fi vorba mai jos. Se poate pretinde unor principii să se justifice ; justificarea acestor principii ca presupoziții încă nu ar fi să fie filozofie, și astfel cercetarea și fundamentarea se desfășoară înaintea și în afara filozofiei.

REFLEXIA CA INSTRUMENT AL FILOZOFĂRII

Forma pe care ar primi-o nevoia de filozofie dacă ea ar 178
fi să fie declarată ca presupoziție, oferă trecerea de la nevoia de filozofie la instrumentul filozofării, al reflexiei ca rațiune. Absolutul trebuie construit pentru conștiință, iată sarcina filozofiei ; dar producerea precum și produsele reflexiei fiind numai limitări, acest lucru este o contradicție. Absolutul trebuie să fie reflectat, pus : dar prin aceasta absolutul n-a fost pus, ci suprimat, deoarece, întrucît a fost afirmat, el a fost limitat. Mijlocirea acestei contradicții, este reflexia filozofică. Trebuie să fie arătat îndeosebi în ce măsură este reflexia capabilă să prindă absolutul ; și, în operația ei, în ce măsură poartă, ca speculație, necesitatea și posibilitatea de a fi sintetizate cu intuiția absolută și în ce măsură este ea capabilă să fie pentru sine, subiectiv, tot atît de completă pe cît de complet trebuie să fie produsul ei, absolutul construit în conștiință, ca ceva conștient și totodată inconștient.

Reflexia izolată, ca punere a contrarelor, ar fi o suprimare a absolutului ; reflexia izolată este facultatea ființei și a limitării. Dar ca rațiune reflexia are raportare la absolut, și ea este rațiune numai datorită acestei raportări ; așadar, întrucît se raportează la absolut, reflexia se nimicește pe sine însăși și nimicește orice ființă și orice este limitat. Însă în același timp, tocmai prin raportarea sa la absolut posedă subzistență limitatul.

Rațiunea se înfățișază ca forță a absolutului negativ, deci ca negare absolută, și totodată și ca forță a afirmării totalită-

ţilor opuse, a totalităţii subiective şi obiective. O dată raţiunea înalţă intelectul deasupra lui însuşi, îl mînă spre un întreg de
179 felul lui ; ea îl seduce să producă o totalitate obiectivă. Orice fiinţă este, fiind pusă, ceva opus, ceva condiţionant şi condiţionat; intelectul completează aceste limitaţii ale sale prin punerea limitaţiilor opuse, ca fiind condiţii ; acestea au nevoie de aceeaşi completare, sarcina intelectului amplificîndu-se la infinit. În această operaţie a ei, reflexia se înfăţişează doar ca completă, dar această conducere spre totalitatea necesităţii este contribuţia şi acţiunea secretă a raţiunii. Întrucît raţiunea face intelectul nemărginit, acesta şi lumea lui obiectivă îşi găsesc pieirea în bogăţia infinită ; deoarece orice fiinţă produsă de intelect este ceva determinat, iar ceea ce e determinat are ceva nedeterminat înaintea sa şi înapoia sa ; şi diversitatea fiinţei zace, lipsită de suport, între două nopţi ; ea se sprijină pe neant, fiindcă nedeterminatul este neant pentru intelect şi se termină în neant. Încăpăţînarea intelectului e în stare să lase să subziste neunite opoziţia dintre determinat şi nedeterminat, dintre finitate şi infinitatea la care s-a renunţat, şi să păstreze fiinţa faţă de nefiinţă care îi este lui tot atît de necesară. Esenţa intelectului mergînd către o determinare comună, iar determinatul lui fiind nemijlocit mărginit de un nedeterminat, punerea şi determinarea proprii intelectului nu rezolvă niciodată problema ; în însăşi punerea şi determinarea efectuate deja rezidă o non-punere şi un nedeterminat, rămîne deci mereu prezentă însăşi sarcina de a pune şi de a determina.

Fixînd aceste opuse, adică fixînd finitul şi infinitul, în aşa fel că ambii trebuie să subziste totodată ca opuşi între ei, intelectul se distruge pe sine, fiindcă opunerea finitului şi infinitului are semnificaţia că întrucît unul dintre aceştia este afirmat, celălalt e suprimat. Cunoscînd acest lucru, raţiunea a suprimat însuşi intelectul, punerea proprie acestuia îi apare ei ca nonpunere,
180 produsele lui i se înfăţişează ei ca negaţii. Această nimicire, sau afirmarea pură a raţiunii fără opunere, ar fi, cînd este opusă infinităţii obiective, infinitatea subiectivă, ar fi împărăţia libertăţii, opusă lumii obiective. Aceasta fiind, în această formă, ea însăşi opusă şi condiţionată, raţiunea trebuie s-o nimicească şi pe aceasta, în independenţa ei, pentru a suprima în mod absolut opoziţia. Raţiunea le nimiceşte pe amîndouă, unindu-le pe amîndouă ; deoarece ele sînt [atare] numai prin faptul că nu sînt unite. În această unire subzistă totodată ambele, fiindcă opusul, şi deci limitatul, este prin aceasta raportat la

absolut. Opusul nu subzistă însă pentru sine, ci numai întrucît este așezat în absolut, adică afirmat ca identitate. Limitatul, întrucît aparține uneia din totalitățile opuse, deci relative, este sau necesar, sau liber ; întrucît el aparține sintezei ambelor totalități, limitarea lui încetează, el este liber și necesar în același timp : este ceva conștient și ceva inconștient. Această identitate conștientă a finitului și infinitului, unirea ambelor lumi, unirea lumii sensibile cu cea inteligibilă, unirea în conștiință a lumii necesare cu lumea liberă, este c u n o a ș t e r e a. Reflexia ca facultate a finitului și infinitul opus ei sînt sintetizate în rațiune, a cărei infinitate cuprinde în sine finitul.

Întrucît reflexia face din sine însăși obiect al său, legea supremă a ei — lege ce-i este dată de rațiune și prin care reflexia devine rațiune — este nimicirea ei. Ea subzistă, ca toate, numai în absolut, dar ca reflexie ea îi este opusă absolutului, așadar, pentru a subzista, reflexia trebuie să-și dea sieși legea autodistrugerii. Legea imanentă, prin care, reflexia, s-a constituit din proprie forță ca absolută, ar fi legea contradicției, anume, în sensul că natura ei de ce afirmat ființează și rămîne în ființă. Reflexia și-a fixat astfel produsele ca absolut opuse absolutului, a făcut pentru sine lege eternă potrivit căreia să 181
rămînă intelect și să nu devină rațiune, și să țină cu dîrzenie la opera sa, care în opoziție cu absolutul este neant (ca ceva mărginit, acea operă este opusă absolutului).

Întocmai cum rațiunea, cînd este pusă într-o opoziție, devine ceva ce ține de intelect, iar infinitatea ei devine o infinitate subiectivă, tot astfel forma care exprimă reflectarea ca gîndire este susceptibilă de acest echivoc și de acest abuz. Dacă gîndirea nu este pusă ca activitate absolută a înseși rațiunii, pentru care pur și simplu nu există opoziție, ci este considerată numai ca o reflectare mai pură, adică reflectare în care numai se face abstracție de opoziție, o astfel de gîndire abstractizatoare nu poate nici măcar ieși din intelect spre a ajunge la logica care trebuie să cuprindă în ea rațiunea, și cu atît mai puțin poate ea parveni la filozofie. „Esența sau caracterul interior al gîndirii ca gîndire" este considerat de Reinhold * ca „infinită posibilitate de repetare a unuia și aceluiași lucru ca unul și același, în unul și același și prin unul și același ; sau ca identitate". Prin acest aparent caracter al unei identități am putea fi ademeniți să considerăm această gîndire drept rațiune.

* *Contribuții*, caietul I, p. 106 și urm.

Dar, dată fiind opoziţia ei, *a)* faţă de o „aplicare a gîndirii", *b)* faţă de o materialitate absolută, devine clar că această gîndire nu este identitatea absolută, identitatea subiectului cu obiectul, identitate ce le suprimă în opoziţia lor pe amîndouă şi le cuprinde în sine, ci este o identitate „p u r ă", adică o identitate ce a luat naştere prin abstracţie şi e condiţionată prin opoziţie, — este conceptul abstract al unităţii propriu intelectului, este unul dintre opuşii fixaţi.

Reinhold vede greşala întregii filozofii de pînă acum în „obişnuinţa, atît de răspîndită şi atît de adînc înrădăcinată printre
182 filozofii timpului nostru, de a-şi reprezenta gîndirea, în genere şi în aplicaţiile ei, ca gîndire numai subiectivă" *. Dacă identitatea şi nesubiectivitatea acestei gîndiri ar fi ceva cu adevărat serios, Reinhold n-ar putea deja face absolut nici o deosebire între gîndire şi aplicarea gîndirii. Dacă gîndirea este identitate adevărată, dacă nu e subiectivă, de unde mai poate proveni ceva deosebit de gîndire — de materie nici să nu mai vorbim — ceva, ce „este postulat în vederea aplicării" ? Dacă metoda analitică operează asupra unei activităţi, aceasta, trebuind să fie analizată, trebuie să-i apară ca sintetică ; şi prin analizare iau naştere membrele unităţii şi ale unei diversităţi opuse unităţii. Ceea ce analiza înfăţişează ca unitate, este numai subiectiv ; şi gîndirea este caracterizată ca fiind o astfel de unitate opusă diversului, ca fiind o identitate abstractă. În felul acesta, gîndirea este ceva pur limitat, iar activitatea ei este o aplicare legică şi justă la o materie existentă de altfel în prealabil, aplicare care nu poate răzbate pînă la cunoaştere.

Numai întrucît are raportare la absolut, este reflexia raţiune şi fapta ei cunoaştere. Prin această raportare piere însă lucrarea ei şi subzistă numai raportarea şi e unica realitate a cunoaşterii ; de aceea, nu există adevăr al reflexiei izolate, al gîndirii pure, decît adevărul nimicirii reflexiei. Dar absolutul, fiind produs de reflexie pentru conştiinţă în filozofare, devine prin aceasta o totalitate obiectivă, un întreg de cunoaştere, o organizaţie de cunoştinţe. În această organizaţie fiecare parte este totodată întregul, deoarece ea subzistă ca raportare la absolut. Ca parte, care are
183 altele în afara sa, ea este ceva limitat şi e numai prin celelalte părţi ; izolată ca limitaţie, partea este incompletă, defectuoasă, ea are sens şi semnificaţie numai prin legătura ei cu întregul. De

---

* *Contribuţii*, caietul I, p. 96.

aceea nu se poate spune că concepte izolate pentru ele însele, că cunoştinţe singulare sînt cunoaştere. Pot exista o mulţime de cunoştinţe empirice singulare. Ca cunoaştere a experienţei, ele îşi dovedesc îndreptăţirea în experienţă, adică în identitatea conceptului cu fiinţa, a subiectului cu obiectul. Aceste cunoştinţe nu sînt cunoaştere ştiinţifică tocmai fiindcă ele nu au decît această justificare într-o identitate limitată, relativă ; şi ele nu se legitimează nici ca părţi necesare ale unui întreg de cunoştinţe organizat în conştiinţă, şi nici n-a fost cunoscută în ele de către speculaţie identitatea absolută, raportarea la absolut.

RELAŢIA DINTRE SPECULAŢIE ŞI SIMŢUL COMUN

Şi raţionalul, şi ceea ce ştie simţul comun, este format de asemenea din cunoştinţe izolate, aduse din absolut în cuprinsul conştiinţei, puncte luminoase ce se ridică pentru sine din noaptea totalităţii, cunoştinţe cu ajutorul cărora omul străbate raţional prin viaţă. Acestea sînt pentru el poziţii juste de la care pleacă şi la care se reîntoarce.

Dar în realitate omul are o astfel de încredere în adevărul acestor cunoştinţe numai fiindcă îl însoţeşte alături de ele un sentiment al absolutului, şi numai aceasta le dă lor semnificaţie. După cum astfel de adevăruri ale simţului comun le considerăm pentru ele însele, numai de pe poziţiile intelectului, ca cunoştinţe în genere, izolate, ele se înfăţişează ca greşite şi ca semiadevăruri. Simţul comun sau bunul simţ poate fi adus în încurcătură de 184
reflexie. Aşa cum simţul comun se angajează în reflexie, ceea ce exprimă el acum ca propoziţie pentru reflexie are pretenţia de a fi considerat pentru sine ca o cunoaştere, ca o cunoştinţă, şi el a renunţat la forţa sa, adică a renunţat să-şi sprijine sentinţele sale numai pe totalitatea prezentă ca sentiment obscur şi să reziste numai cu acesta reflexiei nestatornice. Simţul comun, fără îndoială, se exprimă pe sine pentru reflexie, dar sentinţele lui nu conţin şi pentru conştiinţă raportarea lor la totalitatea absolută, şi aceasta rămîne în interior şi nu e exprimată.

De aceea, speculaţia înţelege, desigur, simţul comun, dar simţul comun nu înţelege activitatea speculaţiei. Speculaţia recunoaşte ca realitate a cunoaşterii numai fiinţa cunoaşterii în totalitatea ei ; tot ce este determinat posedă realitate şi adevăr pentru speculaţie numai în raportarea cunoscută a sa la absolut. De aceea,

speculaţia recunoaşte şi absolutul cuprins în ceea ce se află la baza sentinţelor simţului comun ; dar, fiindcă pentru ea cunoaşterea are realitate numai întrucît este în absolut, înaintea ei este totodată nimicit cunoscutul şi ştiutul aşa cum este acesta exprimat pentru reflexie, avînd prin aceasta o formă determinată. Identităţile relative ale simţului comun care, aşa cum se înfăţişază în forma lor mărginită, ridică cu totul pretenţii de a avea caracter absolut, devin accidentalităţi pentru reflexia filozofică. Simţul comun nu poate înţelege cum ceea ce pentru el este nemijlocit cert, este pentru filozofie în acelaşi timp un nimic ; căci el simte în nemijlocitele lui adevăruri numai raportarea lor la absolut, dar nu separă acest sentiment de forma lor fenomenală, prin care ele sînt limitaţii, trebuind totuşi să aibă, ca atare, şi subzistenţă şi fiinţă absolută, însă dispărînd înaintea speculaţiei.

Dar simţul comun nu numai că nu poate înţelege speculaţia, ci el trebuie s-o şi urască cînd aude de ea, iar cînd nu se află în
185 indiferenţa completă a certitudinii, el trebuie s-o deteste şi s-o persecute ; deoarece după cum pentru simţul comun identitatea între esenţe şi accidentalul sentinţelor sale este absolută, el nefiind în stare să separe limitele fenomenului de absolut, tot astfel şi ceea ce separă el în conştiinţa sa este absolut opus, iar ceea ce consideră el ca limitat nu poate uni în conştiinţă cu nelimitatul. Limitatul şi nelimitatul sînt în simţul comun identice, fără îndoială, dar această identitate este şi rămîne ceva interior, un sentiment, ceva necunoscut şi neexprimat. Întocmai cum simţul comun observă limitatul, afirmîndu-l pe acesta în conştiinţă, tot aşa nelimitatul este pentru aceasta absolut opus limitatului.

Acest raport sau raportare a limitaţiei la absolut — raport în care este prezentă în conştiinţă numai opoziţia, în schimb cu privire la identitate avem completă inconştienţă — se numeşte c r e d i n ţ ă. Credinţa nu exprimă sinteticul sentimentului sau al intuiţiei ; ea este o relaţie între reflexie şi absolut, reflexie care în această relaţie este, fără îndoială, raţiune şi se nimiceşte, desigur, pe sine ca pe ceva ce separă şi e separat, nimicind şi produsele acestora (o conştiinţă individuală), dar mai păstrînd forma separaţiei. Certitudinea nemijlocită a credinţei, certitudine despre care s-a vorbit atît de mult ca despre ceva ultim şi suprem al conştiinţei, nu este decît însăşi identitatea, raţiunea care însă nu se cunoaşte pe sine, ci este însoţită de conştiinţa opoziţiei. Dar speculaţia face să devină conştientă identitatea care este incon-
186 ştientă pentru simţul comun ; sau speculaţia construieşte ca iden-

titate conştientă ceea ce în conştiinţa intelectului obişnuit este cu necesitate opus. Şi această unire a celor ce sînt separate în cuprinsul credinţei este pentru simţul comun ceva îngrozitor. Sacrul şi dumnezeescul subzistînd în conştiinţa simţului comun numai ca obiect, el vede în suprimarea opoziţiei, în identitatea pentru conştiinţă, numai distrugere a divinului.

Dar simţul comun trebuie să vadă numai distrugerea mai cu seamă în sistemele filozofice care satisfac cerinţa identităţii conştiente printr-o înlăturare a sciziunii prin care unul dintre opuşi, îndeosebi cînd un astfel de opus este fixat de cultura timpului, este ridicat la valoare de absolut, iar celălalt opus este nimicit. Aici speculaţia, ca filozofie, fără îndoială a suprimat opoziţia, dar ca sistem, ea a transformat în absolut un ce limitat în ce priveşte cunoscuta lui formă obişnuită. Unica latură care intră aici în consideraţie, adică latura speculativă, nu există absolut de loc pentru simţul comun. Privit pe latura aceasta speculativă, limitatul este cu totul altceva decît ceea ce pare el simţului comun ; anume, prin faptul că el a fost ridicat la valoare de absolut, el nu mai este de loc acest limitat. Materia materialiştilor, sau eul idealiştilor, nu mai sînt : prima, materia moartă, care are în faţa sa viaţa ce i se opune şi o formează ; acesta din urmă, conştiinţa empirică care, ca ceva limitat, trebuie să afirme un infinit în afara sa. Aparţine filozofiei sarcina de a arăta dacă sistemul a curăţit într-adevăr de orice finitate fenomenul finit pe care el l-a ridicat la valoare de infinit ; aparţine filozofiei sarcina de a arăta dacă speculaţia, în cea mai mare depărtare a ei de simţul comun şi de fixarea opuselor proprii acestuia, nu este supusă destinului epocii sale de a fi pus ca absolută o formă a absolutului, deci ceva ce în esenţă sa este opus. Dacă speculaţia a liberat într-adevăr de toate formele fenomenului finitul pe care ea l-a transformat în infinit, atunci el se izbeşte mai întîi de nume aici, cînd el nu ia nici o notă despre operaţia speculativă. Cînd speculaţia înalţă cele finite numai în fapt la nivelul infinitului 187
şi le nimiceşte în acest fel (şi materia, eul, întrucît ele ar fi să cuprindă totalitatea, nu mai sînt nici eu, nici materie), atunci lipseşte actul ultim al reflexiei filozofice, anume conştiinţa despre nimicirea lor. Şi cu toate că, în ciuda acestei nimiciri operate potrivit faptului, absolutul sistemului a mai păstrat o formă determinată, totuşi nu poate fi negată cel puţin existenţa acestei tendinţe autentic speculative, dar tendinţă din care simţul comun

nu înţelege nimic. Întrucît acesta nu are în vedere principiul filozofic potrivit căruia trebuie suprimată sciziunea, ci zăreşte numai principiul sistematic, găsind pe unul din opuşi ridicat la rang de absolut iar pe celălalt opus nimicit, el, simţul comun, are încă de partea sa un avantaj în ce priveşte sciziunea. În simţul comun, precum şi în sistem există o opoziţie absolută ; dar el posedă totuşi d e p l i n ă t a t e a opoziţiei, şi este dublu contrariat.

De altfel, în afară de latura lui filozofică, un astfel de sistem filozofic, care are cusurul de a ridica la rang de absolut ceva ce mai este încă opus pe o latură oarecare a sa, posedă în plus avantajul şi meritul pe care intelectul obişnuit nu numai că nu le înţelege de loc, ci pe care acesta trebuie să le şi deteste : anume, avantajul de a fi distrus dintr-odată, prin ridicarea unui finit la valoare de principiu infinit, întreaga masă de finităţi atîrnătoare de principiul opus ; şi meritul, în ce priveşte cultura, de a fi făcut să fie cu atît mai dură sciziunea şi de a fi întărit cu atît mai mult nevoia de unire în totalitate.

Încăpăţînarea simţului comun de a-şi menţine, cu forţa inerţiei sale, inconştientul în ponderea lui originară şi în opoziţie faţă de conştiinţă, iar materia în opoziţie faţă de diferenţă, care aruncă lumină în aceasta numai spre a o construi din nou
188 în sinteză la nivelul unei potenţe superioare, această încăpăţînare cere, fără îndoială, o perioadă de timp mai lungă în climatele nordice ; pentru a fi învinsă, deocamdată numai pînă la punctul în care materia atomistă, ea însăşi mai diversă, este inerţia pusă în mişcare pe propriul ei teren, mai întîi printr-o mai variată combinare şi descompunere a materiei şi prin astfel creata cantitate mai mare de atomi ficşi. Încît simţul comun se încurcă tot mai mult în demersurile şi cunoştinţele ce ţin de intelect, pînă ce ajunge să se facă pe sine capabil de a înlătura această confuzie şi opoziţia însăşi.

Simţul comun nu reţine decît latura distrugătoare a speculaţiei, dar nici această distrugere nu i se înfăţişează în toată amploarea ei. Dacă ar putea cuprinde această amploare, simţul comun n-ar mai considera speculaţia ca pe duşmana sa ; deoarece speculaţia pretinde, în sinteza ei supremă înfăptuită între conştient şi inconştient, şi nimicirea conştiinţei însăşi ; şi raţiunea îşi scufundă astfel în propriul său abis reflectarea identităţii absolute şi cunoaşterea sa şi se scufundă pe sine însăşi. Iar în această noapte a simplei reflexii şi a intelectului discursiv, noapte care este amiaza vieţii, speculaţia şi simţul comun se pot întîlni.

PRINCIPIU AL UNEI FILOZOFII ÎN FORMA UNUI PRINCIPIU ABSOLUT

Ca totalitate a cunoașterii produsă de reflexie, filozofia devine un sistem, un întreg organic de concepte, a cărui lege supremă nu este intelectul, ci rațiunea. Intelectul trebuie să arate exact opusele a ceea ce el pune, să-și indice limita, temeiul și condiția ; rațiunea unește însă acești opuși care se contrazic, îi afirmă și totodată îi suprimă pe amîndoi. Sistemului ca organizație de principii i se poate pretinde ca absolutul care se află la baza reflexiei să fie prezent în el și potrivit modului reflexiei ca principiu suprem și absolut. O astfel de exigență conține 189
deja în sine nimicnicia sa, deoarece ceva ce este pus de către reflexie, un principiu, este pentru sine ceva limitat și condiționat și are nevoie de un alt principiu pentru întemeierea sa, și așa mai departe, la infinit. Cînd absolutul este exprimat într-un principiu valabil prin gîndire și pentru gîndire, principiu a cărui formă și materie să fie identice, atunci sau este afirmată identitatea simplă, fiind exclusă neidentitatea formei și materiei, iar principiul fiind condiționat de această neidentitate — în acest caz principiul nu este absolut, ci este defectuos, exprimînd numai un concept de al intelectului, o abstracție ; sau atunci forma și materia sînt conținute în același timp în el ca neidentitate, principiul fiind analitic și sintetic totodată : în felul acesta, principiul este o antinomie și astfel nu este un principiu; el se află ca principiu sub legea intelectului, conform căreia el nu trebuie să se contrazică în sine, să se suprime, însă ca antinomie, el se suprimă pe sine.

Greșita părere că ceva ce este pus numai pentru reflexie trebuie să stea cu necesitate în fruntea unui sistem ca principiu suprem absolut, sau că esența fiecărui sistem se lasă să fie exprimată într-un principiu care să se înfățișeze gîndirii ca absolut, această părere greșită își conferă sieși o sarcină ușoară cînd este vorba să aprecieze un sistem oarecare. Deoarece despre ceva ce e gîndit și exprimat în principiu se poate foarte ușor arăta că este condiționat prin ceva opus lui, că, deci nu este ceva absolut : se arată despre acest ceva că e opus principiului : că trebuie să fie pus, că, deci, acel ceva ce a gîndit și e exprimat în principiu, este nul. Amintita părere greșită se consideră pe sine cu atît mai justificată, cu cît însuși sistemul exprimă absolutul, care este principiul său, în forma unui principiu sau a unei definiții, definiție care, în fond, este o antino-

190 mie şi care, din această cauză, se suprimă pe ea însăşi ca ceva ce e pus pentru simpla reflexie. Astfel, de exemplu, conceptul de substanţă al lui Spinoza, prezentat ca şi cauză şi efect, ca fiinţă şi concept totodată, încetează de a fi concept, deoarece opuşii sînt uniţi într-o contradicţie.

Nici un început al unei filozofii oarecare nu poate avea o înfăţişare mai rea decît începutul cu o definiţie, cum se întîmplă la Spinoza ; un început care face un curios contrast cu întemeierea, aprofundarea, deducerea principiilor cunoaşterii, cu reducerea obositoare a oricărei filozofii la supreme fapte ale conştiinţei, şi aşa mai departe. Dar cînd raţiunea s-a curăţit pe sine de subiectivitatea reflectării, poate fi preţuită cum se cuvine şi acea idee a lui Spinoza de a începe filozofia cu filozofia însăşi şi de a lăsa să se înfăţişeze raţiunea, îndată şi nemijlocit, cu o antinomie.

Dacă principiul filozofiei e să fie exprimat în propoziţii formale pentru reflexie, nu avem mai întîi ca obiect al acestei sarcini decît cunoaşterea, în general sinteza subiectivului şi obiectivului, sau gîndirea absolută. Reflexia nu este însă în stare să exprime sinteza absolută într-un principiu, anume, dacă acest principiu trebuie să aibă pentru intelect valoarea unui principiu propriu-zis. Reflexia este nevoită să separe ceea ce este una în identitatea absolută şi să exprime sinteza şi antiteza separat, în două principii, în unul din aceştia identitatea, în celălalt sciziunea.

În $A = A$ ca principiu al identităţii se reflectează asupra acestei raportări, şi această raportare, acest mod de a fi unul, egalitatea, este conţinută în această identitate pură ; el face abstracţie de orice neegalitate. $A = A$, expresia gîndirii absolute, sau a raţiunii are pentru reflexia care vorbeşte numai în
191 propoziţii ce ţin de intelect numai semnificaţia identităţii proprii intelectului, semnificaţia unităţii pure, adică a unei unităţi în care se face abstracţie de opoziţie.

Dar raţiunea nu se găseşte pe sine exprimată în această unilateralitate a unităţii abstracte. Ea postulează şi punerea acelui ceva de care s-a făcut abstracţie în egalitatea pură, postulează afirmarea opusului, a neegalităţii ; unul dintre A este subiect, celălalt e obiect, şi expresia diferenţei lor este A nu e egal cu A, sau $A = B$. Acest principiu este în directă contradicţie cu cel precedent ; în el se face abstracţie de identitatea

pură şi este pusă nonidentitatea, forma pură a „negîndirii" * ; după cum primul principiu este forma „gîndirii pure", care este altceva decît gîndirea absolută, decît raţiunea. Numai fiindcă şi negîndirea este gîndită, fiindcă este pus A nu e egal cu A de către gîndire, poate fi în general pus acest principiu. În A nu e egal cu A, sau în $A = B$ este afirmată şi identitatea, raportarea, =-ul primului principiu, dar numai în chip subiectiv, adică numai întrucît negîndirea este pusă de către gîndire. Dar această punere a negîndirii pentru gîndire este cu totul accidentală pentru negîndire, este o simplă formă pentru al doilea principiu, formă de care trebuie să se facă abstracţie pentru a avea pură materia acestui al doilea principiu.

Astfel acest al doilea principiu este necondiţionat, ca primul, şi, prin urmare, e condiţie a acestuia, după cum acesta este condiţie a principiului al doilea. Primul principiu este condiţionat de al doilea, întrucît el există datorită abstracţiei ce se face de neidentitatea conţinută în principiul al doilea ; al doilea principiu [este condiţionat de primul] întrucît el, ca să fie principiu, are nevoie de o raportare.

De altfel, al doilea principiu a fost exprimat în forma subalternă a principiului raţiunii suficiente ; sau mai curînd el a fost coborît la această extrem de subalternă semnificaţie abia prin faptul că s-a făcut din el principiu al cauzalităţii. «A are un temei» înseamnă că lui A îi revine o fiinţă care nu este 192
fiinţa lui A ; A este o punere care nu e punerea lui A; deci A nu e egal cu A, $A = B$. Dacă facem abstracţie de faptul că A este ceva pus, cum şi trebuie să facem abstracţie pentru a avea pur al doilea principiu, el exprimă în genere o nepunere a lui A. A pune pe A în acelaşi timp ca pe ceva pus şi ca pe ceva nepus este deja sinteza primului şi celui de al doilea principiu.

Cele două principii sînt principii ale contradicţiei numai în sens invers. Primul principiu, acela al identităţii, exprimă că contradicţia este = O ; al doilea principiu, întrucît este raportat la primul, exprimă că contradicţia este tot atît de necesară ca şi noncontradicţia. Ambele principii sînt, ca principii, poziţii pentru sine la aceeaşi putere. Întrucît al doilea principiu este exprimat astfel încît primul este în acelaşi timp raportat la el, acest al doilea principiu e cea mai înaltă expresie posibilă a raţiunii de către intelect. Această raportare a ambelor este expresia antinomiei ; şi ca antinomie, ca expresie a idealităţii ab-

* Reinhold, *Contribuţii*, caietul I, p. 111.

solute, este indiferent a pune $A = B$, sau $A = A$, anume, dacă $A = B$, şi $A = A$ este considerat ca raportare a ambelor principii. $A = A$ conţine diferenţa lui A ca subiect şi a lui A ca obiect în acelaşi timp cu identitatea, precum şi $A = B$ conţine identitatea lui A şi B împreună cu diferenţa ambilor.

Cînd intelectul nu recunoaşte în principiul raţiunii suficiente, ca raportare a ambelor, antinomia, intelectul nu a ajuns să devină raţiune, şi, formaliter, al doilea principiu nu este nou pentru el. Pentru purul intelect $A = B$ nu exprimă mai mult decît exprimă primul principiu : anume, intelectul înţelege atunci punerea lui A ca B numai ca pe o repetare a lui A, adică el reţine numai identitatea şi face abstracţie de faptul că întrucît A este pus ca B sau e repetat ca pus în B, este pus alt ceva, un non-A, şi anume ca A, deci A [este pus] ca non-A. Cînd reflectăm numai la formalul speculaţiei şi reţinem ferm sinteza
198 cunoaşterii în formă analitică, antinomia, contradicţia care se suprimă pe sine însăşi, este suprema expresie formală a cunoaşterii şi a adevărului.

În antinomie, cînd ea este recunoscută ca expresie formală a adevărului, raţiunea a aşezat sub ocrotirea sa esenţa formală a reflexiei. Esenţa formală predomină însă cînd gîndirea este pusă în unica formă a primului principiu opus principiului al doilea, afirmată ca prim adevăr al filozofiei şi avînd caracterul unei unităţi abstracte, şi cînd din analiza aplicării gîndirii trebuie să fie elaborat un sistem al realităţii cunoaşterii. Atunci întreaga desfăşurare a acestei operaţii pur analitice se înfăţişază în felul următor :

Ca infinită posibilitate de repetare a lui A ca A, gîndirea este o abstracţie : primul principiu exprimat ca activitate. Lipseşte însă al doilea principiu, negîndirea ; este nevoie absolută să se treacă la acest al doilea principiu ca condiţie a primului şi să fie pus şi acesta, să fie afirmată şi materia. Cu aceasta opusele sînt complete şi trecerea este un anumit fel de raportare a ambelor principii unul la celălalt, raportare care se numeşte aplicare a gîndirii şi care este o sinteză absolut necompletă. Dar şi această sinteză slabă este împotriva presupoziţiei gîndirii ca punere a lui A ca A, la infinit ; deoarece în a p l i c a r e A este pus, în acelaşi timp ca non-A, şi este suprimată gîndirea în subzistarea ei absolută ca repetare infinită a lui A ca A.

Opusul gîndirii este determinat, prin raportarea sa la gîndire, ca ceva gîndit : $= A$. Însă, deoarece o astfel de gîndire

(punere = *A*) este condiţionată de o abstracţie, şi este deci un opus : astfel, şi ceea ce e gîndit, în afară de faptul că gînditul = *A*, mai are alte determinaţii = *B*, care sînt cu totul independente de simplul fapt de a fi determinate de gîndirea pură ; şi aceste determinaţii sînt simplu date gîndirii. În consecinţă, trebuie să existe pentru gîndire o materie absolută ca principiu al filozofării, despre ceea ce va fi vorba mai încolo. Baza acestei opoziţii absolute nu lasă pe seama operaţiei formale — pe care se sprijină vestita invenţie de „a reduce filozofia la logică" * 194
— altă sinteză imanentă decît pe aceea a identităţii proprie intelectului, a repetării la infinit a lui *A*. Dar chiar şi pentru repetare este nevoie de un *B*, *C* etc., în care poate fi pus repetatul *A*. Aceşti *B*, *C*, *D* etc. sînt, din cauza posibilităţii de repetare a lui *A*, „ceva divers", ceva ce conţine în sine opoziţia (fiecare din aceşti *B*, *C*, *D* etc. posedă determinaţii nepuse de *A*), adică o materie absolut diversă, ai cărei *B*, *C*, *D* etc. trebuie să se potrivească cu *A* cum se poate ; o astfel de absurditate a potrivirii ia locul unei identităţi originare. Greşală fundamentală poate fi reprezentată în felul că nu se reflectează sub aspectul formal asupra antinomiei care există între $A = A$ şi $A = B$. La baza unei astfel de operaţii analitice nu se află conştiinţa că apariţia pur formală a absolutului este contradicţia ; conştiinţă care poate lua naştere numai cînd speculaţia pleacă de la raţiune şi de la $A = A$ ca identitate a subiectului şi obiectului.

INTUIŢIA TRANSCENDENTALĂ

Întrucît speculaţia este privită din perspectiva simplei reflexii, identitatea absolută se înfăţişază în sinteze de contrare, aşadar în antinomii. Identităţile relative în care se diferenţiază identitatea absolută sînt, fără îndoială, limitate, şi deci sînt pentru intelect şi nu sînt antinomice ; dar în acelaşi timp 195
fiind identităţi, ele nu sînt pure concepte de ale intelectului ; şi ele trebuie să fie identităţi, deoarece într-o filozofie nu poate figura nici un ce pus fără raportare la absolut. Dar pe latura acestei raportări chiar fiecare limitat este o identitate (relativă), şi deci, pentru reflexie este ceva antinomic ; şi aceasta este latura negativă a cunoaşterii, este formalul care, dirijat de raţiune, se distruge pe sine însuşi. În afară de această latură nega-

* Reinhold, *Contribuţii*, caietul I, p. 98.

tivă, cunoaşterea are o latură pozitivă, anume : intuiţia. Cunoaşterea pură (adică cunoaşterea fără intuiţie) este nimicirea contrarelor în contradicţie ; intuiţia fără această sinteză a contrarelor este empirică, dată, inconştientă. Cunoaşterea transcendentală le uneşte pe amîndouă, adică reflexia şi intuiţia ; cunoaşterea transcendentală este concept şi fiinţă în acelaşi timp. Prin faptul că intuiţia devine transcendentală, identitatea subiectivului şi obiectivului, care sînt despărţite în intuiţia empirică, pătrunde în conştiinţă ; întrucît devine transcendentală, cunoaşterea nu pune numai conceptul şi condiţia sa — sau antinomia amîndurora, subiectivul —, ci ea pune totodată şi obiectivul, fiinţa.

În cunoaşterea filozofică ceea ce e intuit este în acelaşi timp o activitate a inteligenţei şi a naturii, a conştiinţei şi a ceea ce e lipsit de conştiinţă. Ceea ce este intuit aparţine ambelor lumi în acelaşi timp, lumii ideale şi lumii reale : celei ideale, întrucît este pus în inteligenţă şi prin aceasta în libertate ; celei reale, întrucît locul lui în totalitatea obiectivă este dedus ca o verigă în lanţul necesităţii. Dacă ne situăm pe poziţia reflexiei, sau a libertăţii, ceea ce e de natură ideală este ceea ce e prim, iar esenţa şi fiinţa sînt numai inteligenţa schematizată ; dacă ne situăm pe poziţia necesităţii sau a fiinţei, gîndirea este numai o schemă a fiinţei absolute. În cunoaşterea transcendentală ambele, fiinţa şi inteligenţa, sînt unite. Tot astfel cunoaşterea transcendentală şi intuiţia transcendentală sînt unul şi acelaşi lucru ; termenii diferiţi indică numai preponderenţa factorului ideal sau real.

196

Are cea mai profundă semnificaţie faptul că s-a afirmat cu atîta seriozitate că fără intuiţie transcendentală nu se poate filozofa. Ce ar însemna oare : a filozofa fără intuiţie ? Ar însemna să te dispersezi la infinit în finităţi absolute. Fie că aceste finităţi sînt subiective, sau sînt obiective, concepte ori lucruri, sau se trece de la un fel la celălalt, filozofia fără intuiţie înaintează de-a lungul unei nesfîrşite serii de finităţi, iar trecerea de la fiinţă la concept, sau de la concept la fiinţă este un salt nejustificat. O astfel de filozofare este o filozofare formală, deoarece lucrul, ca şi conceptul, este fiecare pentru sine numai formă a absolutului. Această filozofare presupune distrugerea intuiţiei transcendentale, o opunere absolută a fiinţei şi a conceptului ; şi dacă vorbeşte de necondiţionat, această filozofare face şi din acesta iarăşi ceva formal poate în forma unei idei care ar fi opusă fiinţei. Cu cît este mai bună metoda, cu atît mai stri-

gătoare devin rezultatele. Pentru speculație finitățile sînt raze ale focarului infinit care le emite și este totodată format de ele ; în ele este pus focarul, și în focar sînt puse ele. În intuiția transcendentală orice opoziție este suprimată, este nimicită orice diferență a construcției universului de către inteligență și pentru inteligență și organizarea lui intuită ca ceva obiectiv și înfățișîndu-se ca independentă. Producerea conștiinței acestei identități este speculația, și fiindcă idealitatea și realitatea sînt în ea una, speculația este intuiție.

POSTULATELE RAȚIUNII

Sinteza celor două contrare puse de reflexie pretindea, ca 197
operă a reflexiei, să fie completată, iar, ca antinomie care se suprimă pe sine, ea postula să subziste în intuiție. Cunoașterea speculativă trebuind să fie înțeleasă ca identitate a reflexiei cu intuiția, putem în acest caz spune despre intuiție că ea este postulată de către reflexie, întrucît este afirmată numai partea reflexiei (parte care ca rațională este antinomică), dar în raportare necesară la intuiție. Nu poate fi vorba de a postula idei, deoarece acestea sînt produse ale rațiunii, sau, mai curînd, sînt rationalul pus de intelect ca produs. Anume, rationalul trebuie dedus, potrivit conținutului său determinat, din contradicția unor opuși determinați, a căror sinteză este rationalul ; numai intuiția care umple și păstrează acest antinomic este ceea ce e postulabil. O astfel de idee de altfel postulată este progresul infinit, amestec de empiric și de rațional ; empiricul este intuiția timpului, rationalul este suprimarea oricărui timp, transformarea acestuia în ceva infinit. Însă în progresul empiric timpul nu este transformat în chip pur în ceva infinit, deoarece în acesta timpul trebuie să subziste ca ceva finit (ca momente limitate), progresul empiric este o infinitate empirică. Antinomia adevărată, care nu pune limitatul și nelimitatul unul lîngă altul, ci le pune totodată și ca identice, trebuie să-și suprime în același timp opoziția. Întrucît antinomia postulează intuiția determinată a timpului, acesta — moment limitat al prezentului și nelimitare a punerii acestui moment în afara lui însuși — trebuie să fie ambele totodată, deci eternitate.

Tot atît de puțin poate fi postulată intuiția ca ceva opus ideii sau, mai bine, antinomiei necesare. Intuiția, care este 198
opusă ideii, este ființă determinată limitată, tocmai fiindcă ea

exclude ideea. Intuiţia este, fără îndoială, ceea ce e postulat de către raţiune, dar postulat nu ca ceva limitat, ci pentru a completa unilateralitatea operei reflexiei: intuiţia e postulată nu ca ea şi reflexia să rămînă opuse între ele, ci ca să fie una. Vedem în general că acest întreg fel de a postula îşi are temeiul exclusiv în faptul că se pleacă de la unilateralitatea reflexiei; această unilateralitate are nevoie să postuleze pentru completarea lipsurilor ei contrarul care a fost exclus din ea. Esenţa raţiunii primeşte însă o poziţie falsă în această perspectivă, deoarece ea se înfăţişază aici ca ceva ce nu-şi ajunge sieşi, ca ceva ce are lipsuri. Dar cînd raţiunea se cunoaşte pe sine ca absolută, filozofia începe cu ceea ce încetează maniera care provine de la reflexie, adică de la identitatea ideii cu fiinţa. Filozofia nu o postulează pe una din ele, deoarece o dată cu caracterul absolut [al raţiunii] ea le pune nemijlocit pe amîndouă; iar caracterul absolut al raţiunii nu este altceva decît identitatea amîndurora.

RAPORTUL FILOZOFĂRII FAŢĂ DE UN SISTEM FILOZOFIC

Nevoia de filozofie îşi poate găsi satisfacţia în faptul că s-a pătruns pînă la principiul nimicirii oricărei opoziţii fixate şi pînă la raportarea limitatului la absolut. Această satisfacere pe care o află în principiul identităţii absolute se găseşte în filozofare, în general. Ceea ce e cunoscut ar fi, în ce priveşte conţinutul său, ceva accidental, sciziunile spre a căror nimicire s-a tins ar fi date şi ar fi dispărute şi n-ar fi ele însele sinteze reconstruite, conţinutul unei astfel de filozofări n-ar avea în
199 genere nici o legătură interioară şi n-ar constitui o totalitate obiectivă a cunoaşterii. Tocmai din cauza lipsei de legătură a conţinutului ei, această filozofare nu este cu necesitate o raţionare discursivă. Aceasta dispersează în mai mare diversitate ceea ce pune şi dacă, lansată în acest torent, ea înoată fără reţinere, atunci trebuie să rămînă întreaga extindere, ea însăşi lipsită de consistenţă, a diversităţii ce ţine de intelect; dimpotrivă, pentru adevărata filozofare, deşi lipsită de legătură, dispar pusul şi opuşii lui, întrucît această filozofare adevărată leagă afirmatul nu doar cu alţi limitaţi, ci cu absolutul şi, prin aceasta, îl suprimă.

Dar, această raportare a limitatului la absolut fiind ceva divers, fiindcă diverşi sînt limitaţii, filozofarea trebuie să caute să pună în relaţie această diversitate. Trebuie să ia naştere

nevoia de a produce o totalitate a cunoașterii, un sistem al științei. Abia astfel se liberează pe sine diversitatea amintitelor relații de accidentalitate, întrucît această diversitate își va primi locurile în conexiunea totalității obiective a cunoașterii, realizîndu-se deplinătatea ei obiectivă. Filozofarea care nu se construiește pe sine în sistem este o fugă neîncetată din fața limitărilor, este mai mult o luptă a rațiunii pentru libertate decît o pură cunoaștere de sine a rațiunii care a devenit sigură de sine și se cunoaște limpede pe sine. Rațiunea liberă și fapta ei sînt una, și activitatea ei este expunere pură a sa însăși.

În această autoproducere a rațiunii absolutul se elaborează pe sine în forma unei totalități obiective, care este un întreg împlinit ce se bazează pe sine însuși, nu are temei în afara sa, ci este întemeiat prin sine însuși în începutul, în mijlocul și în sfîrșitul său. Un astfel de întreg se înfățișează ca o organizație de principii și intuiții. Orice sinteză a rațiunii și intuiția corespunzătoare ei (ambele unite în speculație) este, ca idealitate a conștientului și inconștientului, pentru sine în absolut și e infinită : însă în același timp această sinteză este finită și limitată, 200
întrucît ea este pusă în totalitatea obiectivă și are alte sinteze în afara ei. Cea mai nescindată identitate, obiectiv : materia, subiectiv : simțirea (conștiința de sine) este totodată și o identitate infinit de opusă, o identitate cu totul relativă. Rațiunea, facultatea totalității obiective (deci), o completează pe aceasta prin opusul ei ; și produce prin sinteza amîndurora o nouă identitate, care este ea însăși la rîndul ei o identitate defectuoasă în fața rațiunii, completîndu-se, de asemenea, iarăși pe sine. În chipul cel mai pur se oferă metoda sistemului care nu trebuie numită nici sintetică nici analitică cînd ea se înfățișază ca o dezvoltare a însăși rațiunii ; rațiune care nu rechiamă din nou în sine emanația aparității sale ca pe o duplicitate — prin aceasta doar numai ar nimici-o —, ci se construiește pe sine în această apariție ca identitate condiționată de această duplicitate și își opune iarăși sieși această identitate relativă ; încît sistemul înaintează pînă la totalitatea obiectivă desăvîrșită, unind-o pe aceasta cu totalitatea subiectivă opusă în concepție infinită despre lume, a cărei expansiune s-a contractat prin aceasta totodată în identitatea cea mai bogată și cea mai simplă.

Este posibil ca o speculație autentică să nu se exprime pe sine perfect în sistemul său, sau ca filozofia sistemului și sistemul însuși să nu coincidă ; e posibil ca un sistem oarecare să exprime în felul cel mai sigur tendința de a nimici toate opozi-

ţiile şi să nu pătrundă pentru sine pînă la cea mai completă identitate. Distincţia între aceste două aspecte devine cu deosebire importantă cînd e vorba de aprecierea sistemelor filozofice. Cînd într-un sistem oarecare trebuinţa care se află la temeiul lui nu s-a elaborat pe sine în chip desăvîrşit, ridicînd la valoare de absolut ceva ce e condiţionat, ce constă numai în opoziţie, acest sistem devine, ca sistem, dogmatism ; dar speculaţia adevărată poate fi întîlnită în filozofiile cele mai diferite, care se
201 defăimează reciproc ca dogmatisme şi ca rătăciri ale spiritului. Istoria filozofiei are valoare şi interes numai cînd păstrează cu fermitate acest punct de vedere. Altfel ea nu ne dă istoria raţiunii care se înfăţişază pe sine în forme infinit de diverse, istoria raţiunii una şi veşnică, ci nu ne dă decît o povestire de întîmplări accidentale ale spiritului omenesc şi o înşirare de păreri lipsite de sens, toate acestea puse în cîrca raţiunii, cu toate că ele cad exclusiv în sarcina aceluia care n-a recunoscut ceea ce este raţional în ele, întorcîndu-le, din această cauză, pe dos.

O speculaţie autentică, dar care nu ajunge să se autoconstruiască complet în sistem, pleacă cu necesitate de la identitatea absolută ; scindarea acesteia în subiectiv şi obiectiv este un produs al absolutului. Prin urmare, principiul fundamental este complet transcendental, şi de pe poziţia lui nu există nici o opoziţie absolută între subiectiv şi obiectiv. Dar astfel apariţia [fenomenul] absolutului este o opoziţie ; absolutul nu este în apariţia sa ; ambele [absolutul şi apariţia lui] sînt chiar opuse. Fenomenul nu este identitate. Această opoziţie nu poate fi suprimată în chip transcendental, adică nu poate fi suprimată aşa încît să nu existe în sine nici o opoziţie. Prin aceasta fenomenul ar fi doar nimicit, şi fenomenul trebuie totuşi să fie şi el ; s-ar afirma că absolutul a ieşit în fenomenul său din sine. Aşadar absolutul trebuie să se pună pe sine în fenomenul însuşi, adică nu trebuie să-l nimicească pe acesta, ci să-l construiască transformîndu-l în identitate.

O identitate falsă este relaţia cauzală între absolut şi apariţia [fenomenul] lui, deoarece la baza acestei relaţii se află opoziţia absolută. În această relaţie subzistă amîndoi opuşii, dar în rang diferit ; unirea lor este forţată. Unul din opuşi îl primeşte pe celălalt sub el : unul din ei domină, celălalt devine
202 supus. Unitatea este forţată la o identitate numai relativă : identitatea, care t r e b u i e să fie o identitate absolută, este o iden-

titate necompletă. Sistemul a devenit, împotriva filozofiei sale, un dogmatism : un realism care pune obiectivitatea ca absolută sau un idealism care pune subiectivitatea ca absolută, cînd ambele au luat naştere din speculaţie adevărată (ceea ce la realism este lucru mai echivoc decît la idealism).

Dogmatismul pur, care este un dogmatism al filozofiei, rămîne, şi potrivit tendinţei sale, imanent în opoziţie ; relaţia de cauzalitate în forma sa completă ca acţiune reciprocă, acţiunea elementului intelectual asupra sensibilului, sau a sensibilului asupra elementului intelectual, este dominantă în dogmatism ca principiu fundamental. În realismul consecvent şi în idealismul consecvent această relaţie de cauzalitate joacă numai un rol subordonat, cu toate că pare a fi dominantă, şi în realism subiectul este pus ca produs al obiectului, iar în idealism obiectul este pus ca produs al subiectului ; relaţia cauzală este însă potrivit esenţei ei suprimată întrucît producerea este producere absolută şi produsul e un produs absolut, adică întrucît produsul nu are subzistenţă decît în producere, nu este pus ca ceva independent, ca ceva subzistent înainte şi independent de producere. Aşa cum este cazul în raportul de cauzalitate pur, în principiul formal al dogmatismului ; în acesta raportul de cauzalitate este ceva pus de către A şi totodată şi ceva nu pus de către A, aşadar A este absolut numai subiect : şi $A = A$ exprimă numai identitatea proprie intelectului. Deşi filozofia se foloseşte în operaţia ei transcendentală de raportul cauzal, B, care apare ca opus subiectului, este, potrivit opoziţiei sale, o simplă posibilitate, adică este numai accident, şi adevăratul raport al speculaţiei, raportul de substanţialitate, este, sub aparenţa raportului cauzal, principiul transcendental. Acest lucru poate fi 203
exprimat formal şi astfel : adevăratul dogmatism recunoaşte amîndouă principiile $A = A$ şi $A = B$, dar ele rămîn în antinomia lor, nesintetizate, unul lîngă celălalt. Dogmatismul acesta nu cunoaşte că aici este o antinomie, şi din această cauză nu cunoaşte nici necesitatea de a suprima subzistarea contrarelor ; trecerea de la un opus la celălalt prin intermediul raportului de cauzalitate este unica sinteză posibilă pentru el, sinteză necompletă.

Însă, cu toate că filozofia transcendentală înfăţişează această deosebire pregnantă a ei de dogmatism, ea, în măsura în care se construieşte pe sine ca sistem, este susceptibilă să treacă în dogmatism ; anume, cînd ea — întrucît nu este decît identitatea absolută şi în ea orice diferenţă se suprimă pe sine şi subzista-

rea contrarelor — nu lasă să fie valabilă relaţia cauzală reală ; dar — întrucît trebuie să subziste şi fenomenul şi astfel trebuie să existe un alt raport între absolut şi fenomen decît acela al nimicirii fenomenului — introduce raportul de cauzalitate, transformă fenomenul în ceva supus, şi deci pune numai subiectiv nu obiectiv intuiţia transcendentală, sau nu pune identitatea în fenomen. $A = A$ şi $A = B$ rămîn ambele necondiţionate ; t r e b u i e să fie valabil numai $A = A$: adică identitatea lor nu este înfăţişată în sinteza lor adevărată, sinteză care nu este simplu „trebuie să fie".

Astfel în sistemul lui Fichte eu = eu este absolutul. Totalitatea raţiunii atrage după sine al doilea principiu, care pune un non-eu ; în această antinomie a punerii amîndurora nu numai că există deplinătate, ci este postulată şi sinteza lor. Dar în această sinteză rămîne opoziţia ; eul şi noneul nu trebuie să fie nimiciţi ambii, ci unul din principii trebuie să subziste, unul trebuie să fie mai înalt în rang decît celălalt. Speculaţia sistemului pretinde suprimarea contrarelor, însă sistemul însuşi nu le suprimă ; sinteza absolută la care ajunge sistemul nu este eu = eu, ci eul t r e b u i e să fie identic cu eul. Absolutul este
204 construit, e drept, pentru punctul de vedere transcendental şi nu pentru acela al fenomenului ; acestea două se contrazic încă. Identitatea nefiind pusă totodată şi în fenomen, sau identitatea netrecînd şi complet în obiectivitate, transcendentalitatea însăşi este ceva opus, e subiectivul şi putem spune şi că fenomenul nu a fost complet nimicit.

În următoarea expunere a sistemului lui Fichte trebuie să încercăm să arătăm că conştiinţa pură, identitatea subiectului şi obiectului, stabilită în sistem ca absolută, este o identitate subiectivă a subiectului şi obiectului. Expunerea se va desfăşura arătînd eul, principiu al sistemului, ca subiect-obiect subiectiv, arătînd acest lucru atît nemijlocit, cît şi urmărind felul în care este dedusă natura, arătîndu-l mai ales la raporturile identităţii în ştiinţele particulare ale moralei şi ale dreptului natural şi la relaţia ce există între sistemul întreg şi estetic.

Reiese deja din cele de mai sus că în prezenta expunere este vorba în primul rînd despre această filozofie ca sistem, şi nu de a vedea în ce măsură este ea cea mai temeinică şi mai profundă speculaţie, autentică filozofare, şi în epoca în care ea apare cu atît mai remarcabilă, cu cît în acea epocă nici filozofia kantiană n-a putut ridica raţiunea pînă la conceptul speculaţiei autentice, concept pierdut.

PREZENTAREA SISTEMULUI LUI FICHTE

Fundamentul sistemului fichtean este intuiția 205
intelectuală, gîndirea pură avînd ca obiect propriul său eu, conștiința de sine pură, „eu = eu, eu sînt" * ; absolutul este subiect-obiect, și eul este această identitate a subiectului și obiectului.

În conștiința obișnuită eul se întîlnește în opoziție. Filozofia trebuie să explice această opoziție față de un obiect ; a explica această opoziție înseamnă a arăta condiționarea ei prin altceva și deci a o arăta ca fenomen. Dacă se dovedește cu privire la conștiința empirică că ea este complet întemeiată în conștiința pură și nu e numai condiționată de aceasta, atunci opoziția dintre ele este suprimată ; acest lucru se realizează de altfel atunci cînd explicația este completă, adică atunci cînd este arătată nu numai o identitate parțială a conștiinței pure cu conștiința empirică. Identitatea este numai o identitate parțială cînd conștiinței empirice i-ar rămîne o latură prin care ea n-ar fi determinată de conștiința pură, ci ar fi necondiționată. Și fiindcă nu apar decît conștiință pură și conștiință empirică ca membre ale opoziției supreme, conștiința pură însăși ar fi determinată și condiționată de cea empirică, în măsura în care aceasta ar fi necondiționată. Raportul dintre ele ar fi în felul acesta un raport 206
de reciprocitate, care cuprinde în el determinare și mod-de-a-fi-determinat reciproce, dar presupune o opoziție absolută a celor ce sînt în relație de acțiune reciprocă, presupune așadar imposibilitatea de a suprima sciziunea în identitate absolută.

Pentru filozof această pură conștiință de sine ia naștere prin faptul că el face în gîndirea sa abstracție de orice este străin de ea, de orice nu este eu, și reține numai relația subiec-

* *Doctrina științei*, p. 8, ed. din 1794 (p. 6, ed. din 1802).

tului şi obiectului. În intuiţia empirică subiectul şi obiectul se opun unul altuia, filozoful prinde activitatea intuirii, el intuieşte intuirea şi o înţelege astfel ca pe o identitate. Această intuire a intuirii este, pe de o parte, reflexia filozofică şi e opusă reflexiei obişnuite, precum şi conştiinţei empirice, în general, conştiinţă care nu se ridică deasupra sa însăşi şi deasupra opoziţiilor sale ; pe de altă parte, această intuiţie transcendentală este totodată obiectul reflexiei filozofice, e absolutul, este identitatea originară. Filozoful s-a înălţat în libertate şi pe poziţia absolutului.

Sarcina lui este de acum aceea de a suprima aparenta opoziţie dintre conştiinţa transcendentală şi cea empirică. În linie generală acest lucru se înfăptuieşte prin faptul că aceasta din urmă este dedusă din prima. În chip necesar, această deducţie nu poate fi trecere în ceva ce e străin. Filozofia transcendentală urmăreşte exclusiv să construiască conştiinţa empirică nu dintr-un principiu ce s-ar afla în afara acesteia, ci dintr-un principiu imanent, s-o construiască ca pe o emanaţie activă sau ca pe o autoproducere a principiului. În conştiinţa empirică se poate afla tot atît de puţin ceva ce nu este construit din conştiinţa de sine pură, pe cît de puţin este conştiinţa pură ceva diferit în esenţa ei de conştiinţa empirică. Forma celor două conştiinţe diferă tocmai prin faptul că ceea ce apare în conştiinţa empirică ca obiect opus subiectului, în intuiţia acestei intuiri empirice este afirmat ca identic şi prin aceasta conştiinţa
207 empirică este completată prin ceea ce constituie esenţa sa, fapt despre care ea însă nu are nici o conştiinţă.

Sarcina filozofului poate fi exprimată şi astfel : prin filozofie trebuie să fie suprimată conştiinţa pură ca concept. În opoziţie faţă de conştiinţa empirică, intuiţia intelectuală, gîndirea pură a propriului eu, se înfăţişează ca concept, anume : ca abstracţie de orice divers, de orice neidentitate a subiectului şi obiectului. Intuiţia intelectuală este, desigur, pură activitate, acţiune, intuire, ea există numai în libera autoactivitate pe care o produce. Acest act, care se rupe de orice este empiric, divers, opus şi se ridică la unitatea gîndirii eu = eu, la identitatea subiectului şi obiectului, posedă însă o opoziţie faţă de alte acte. În această măsură acest act este susceptibil de a fi determinat ca un concept şi are cu cele opuse lui o sferă comună, sfera gîndirii în genere. Există în afara gîndirii propriului eu şi altă gîndire, mai există în afara conştiinţei de sine şi altă conştiinţă empirică diferită, există în afara lui eu ca obiect încă diverse

obiecte ale conştiinţei. Actul conştiinţei de sine se deosebeşte în chip determinat de altă conştiinţă prin aceea că obiectul său este identic cu subiectul ; eu = eu este aşadar opus unei lumi obiective infinite.

În chipul acesta, n-a luat naştere datorită intuiţiei transcendentale nici o cunoaştere filozofică ; ci dimpotrivă, cînd reflexia pune stăpînire pe intuiţia transcendentală, opunîndu-se altei intuiri şi reţinînd ferm această opoziţie, nu este posibilă nici o cunoaştere filozofică. Acest act absolut al liberei activităţi proprii este condiţia cunoaşterii filozofice, dar el încă nu este filozofia însăşi. Prin aceasta totalitatea obiectivă a cunoaşterii empirice este identificată cu conştiinţa de sine pură ; aceasta din urmă este astfel cu totul suprimată ca concept sau 208
ca ceva opus, şi, prin aceasta, suprimată este şi prima. Se afirmă că în genere nu există decît conştiinţă pură, eu = eul este absolutul ; orice conştiinţă empirică ar fi numai purul produs al lui eu = eu, şi conştiinţa empirică ar fi, în această măsură, cu totul negată ca una în care şi prin care ar exista o dualitate absolută, ca una în care s-ar afla o punere ce n-ar fi punere a eului pentru eu şi prin eu. O dată cu autopunerea eului ar fi pus totul, şi în afara eului n-ar fi nimic. Identitatea conştiinţei pure cu conştiinţa empirică nu este o abstracţie de opoziţia lor originară, ci dimpotrivă, opoziţia lor este o abstracţie de identitatea lor originară.

Prin aceasta intuiţia intelectuală este pusă ca fiind identică totului, ea este totalitatea. Această identitate a oricărei conştiinţe empirice cu conştiinţa pură este c u n o a ş t e r e, şi filozofia care cunoaşte această identitate este „ştiinţa cunoaşterii" *. Ea trebuie să arate prin fapta sa, prin dezvoltarea reală a obiectivului din eu, că diversitatea conştiinţei empirice este identică cu conştiinţa pură, şi să descrie totalitatea conştiinţei empirice ca totalitate obiectivă a conştiinţei de sine ; în eu = eu îi este dată filozofiei întreaga diversitate a cunoaşterii. Simplei reflexii i se înfăţişează această deducţie ca încercarea contradictorie de a deriva din unitate diversitatea, din identitatea pură dualitatea. Dar identitatea lui eu = eu nu este identitate p u r ă, adică nu a luat naştere prin opera de abstracţie proprie reflexiei. Dacă reflexia înţelege ca unitate pe eu = eu, ea trebuie să-l înţeleagă pe acesta totodată şi ca dualitate ; eu = eu este identitate şi dualitate în acelaşi timp ; este o opoziţie 209

* *Asupra conceptului doctrinei ştiinţei*, p. 16 (Weimar, 1794).

în eu = eu. Eul este o dată subiect, a doua oară obiect, însă ceea ce este opus eului este tot eul ; opuşii sînt identici. De aceea, conştiinţa empirică nu poate fi considerată ca fiind o ieşire din conştiinţa pură ; potrivit acestui fel de a vedea, o ştiinţă a cunoaşterii care porneşte de la conştiinţa pură ar fi, se înţelege, ceva absurd. Felului de a vedea potrivit căruia în conştiinţa empirică s-ar intra ieşind din conştiinţa pură îi stă la bază abstracţia de mai sus în care reflexia îşi izolează contrarele. Reflexia, ca intelect, este incapabilă în sine şi pentru sine să înţeleagă intuiţia transcendentală ; şi cu toate că raţiunea a pătruns pînă la autocunoaştere, reflexia, acolo unde i se acordă loc, converteşte raţionalul din nou în ceva opus.

Pînă aici am descris latura pur transcendentală a sistemului, latură în care reflexia nu are putere, ci unde a fost determinată şi descrisă de raţiune sarcina filozofiei. Din cauza acestei laturi autentic transcendentale, cealaltă, unde domină reflexia, este cu atît mai greu de sesizat în ce priveşte punctul ei de plecare, cu cît e greu în general să fie ferm reţinută ; aceasta, fiindcă elementului ce ţine de intelect, element în care reflexia a convertit raţionalul, îi rămîne totdeauna deschisă reîntoarcerea spre latura transcendentală. Prin urmare, trebuie să arătăm că acestui sistem cele două poziţii, aceea a speculaţiei şi aceea a reflexiei, îi aparţin în chip esenţial, şi în aşa fel că această din urmă poziţie nu deţine un loc subordonat, ci cele două poziţii sînt, în punctul esenţial al sistemului, absolut necesare şi neunite. Sau eu = eu este principiu absolut al speculaţiei, dar această identitate nu este arătată de către sistem ; eul obiectiv nu devine identic cu eul subiectiv, cei doi eu rămîn absolut opuşi unul altuia. Eul nu se regăseşte pe sine în fenomenul său, sau în punerea sa ; pentru a se regăsi pe sine
210 ca eu, eul trebuie să-şi nimicească fenomenul. Esenţa eului şi punerea lui coincid : e u l n u - ş i d e v i n e s i e ş i o b i e c t i v.

În *Doctrina ştiinţei* Fichte a ales forma principiilor, pentru expunerea principiului sistemului său, formă despre a cărei incomoditate a fost vorba mai sus. Primul principiu este autopunerea absolută a eului, eul ca punere infinită ; al doilea principiu este opunerea absolută, sau punerea unui non-eu infinit, şi aşa mai departe ; al treilea principiu este unirea absolută a primelor două principii prin despărţirea absolută a eului şi a non-eului şi prin repartizarea sferei absolute unui eu divizibil şi unui non-eu divizibil. Aceste trei principii absolute înfăţişează trei acte absolute ale eului. Din această mul-

ţime a actelor absolute rezultă nemijlocit că aceste acte şi principiile sînt numai relative, sau, întrucît ele intră în construcţia totalităţii conştiinţei, sînt numai factori ideali. Eu = eu are în această poziţie, în care eu = eu este opus altor acte absolute, numai semnificaţia conştiinţei de sine pure întrucît aceasta este opusă conştiinţei empirice. Conştiinţa de sine pură este ca atare condiţionată de abstracţia care se face de conştiinţa empirică, şi pe cît de condiţionate sînt principiul al doilea şi al treilea, tot atît de condiţionat este şi primul ; deja mulţimea unor acte absolute arată acest lucru, deşi conţinutul lor este cu totul necunoscut. Nu e nicidecum necesar ca eu = eu, autopunerea absolută, să fie înţeleasă ca ceva condiţionat ; dimpotrivă, noi am văzut-o mai sus, în semnificaţia ei transcendentală, ca identitate absolută (nu ca simplă identitate ce ţine de intelect). Dar în forma în care eu = eu este formulat ca u n u l între mai multe principii, acesta nu are altă semnificaţie decît aceea a conştiinţei de sine pure care este opusă 211
celei empirice, semnificaţia reflexiei filozofice care este opusă reflexiei obişnuite.

Aceşti factori ideali ai punerii pure şi ai opunerii pure puteau fi puşi însă numai în vederea reflexiei filozofice, care, deşi pleacă de la identitatea originară, începe (tocmai pentru a descrie adevărata esenţă a acestei identităţi) cu înfăţişarea unor opuşi absoluţi pe care îi leagă în antinomie : unică manieră a reflexiei de a prezenta absolutul, pentru a scoate îndată din sfera conceptelor identitatea absolută şi a o construi ca pe o identitate care nu face abstracţie de subiect şi obiect, ci ca pe o identitate a subiectului şi obiectului. Această identitate nu poate fi concepută în sensul că autopunerea pură şi opunerea pură, aceste două activităţi, ar fi ale unuia şi aceluiaşi eu. O astfel de identitate nu ar fi nicidecum o identitate transcendentală, ci o identitate transcendentă ; contradicţia absolută a contrarelor ar trebui să subziste, unirea acestora s-ar reduce la o unire în conceptul general al activităţii. Se cere o unire transcendentală, în care este suprimată contradicţia celor două activităţi, şi unde din factorii ideali este construită o sinteză în acelaşi timp ideală şi reală. Această sinteză ne-o dă al treilea principiu : „Eul opune în eu eului divizibil un non-eu divizibil" *. Sfera obiectivă infinită, opusul, nu este nici eu absolut şi nici non-eu absolut, ci e ceea ce înveleşte contrarele, ceea

* *Doctrina ştiinţei*, p. 30 (p. 28).

ce este umplut de factorii opuşi care se află unul cu celălalt într-un astfel de raport, încît pe cît de mult este pus sau afirmat unul din ei, tot pe atît de mult nu e pus celălalt, în măsura în care unul, coboară celălalt.

Însă, în sinteza aceasta eul obiectiv nu este identic cu cel
212 subiectiv ; eul subiectiv este eu ; eul obiectiv e : eu + non-eu. În această sinteză nu se înfăţişează pe sine identitatea originară ; conştiinţa pură eu = eu şi conştiinţa empirică eu = eu + non-eu cu toate formele în care acesta se construieşte pe sine rămîn opuse una faţă de cealaltă. Nedeplinătatea acestei sinteze, exprimată prin al treilea principiu, este necesară dacă actele principiului al doilea şi principiului al treilea sînt activităţi opuse în chip absolut. Sau, în fond, nu este posibilă nici o sinteză ; sinteza este posibilă numai atunci cînd activităţile autopunerii şi opunerii sînt puse ca factori de natură ideală. Fără îndoială că pare contradictoriu faptul că activităţi care nu trebuie să fie nicidecum concepte, trebuie tratate numai ca factori de natură ideală. Dar faptul că eul şi non-eul, subiectivul şi obiectivul, care trebuie să fie unite, sînt exprimate ca activităţi (punere şi opunere) sau ca producte (eu obiectiv şi non-eu), nu face în sine — chiar pentru un sistem al cărui principiu e identitatea — nici o diferenţă. Caracterul acestora de a fi absolut opuse face din ele pur şi simplu ceva pur ideal şi Fichte le recunoaşte această idealitate pură a lor. Contrarele sînt pentru el î n a i n t e de sinteză cu totul altceva decît ceea ce sînt ele d u p ă sinteză : „Î n a i n t e de sinteză contrarele sînt numai contrare şi nimic mai mult ; unul dintre contrare este ceea ce nu este celălalt, iar celălalt e ceea ce nu este primul : un simplu gînd lipsit de orice realitate, şi pe lîngă aceasta gînd al purei realităţi. Îndată ce apare unul dintre contrare, este nimicit celălalt ; însă, cum acest unul nu-şi poate face apariţia decît sub predicatul opusului celuilalt, deci o dată cu conceptul său apare şi conceptul celuilalt şi-l nimiceşte, nici chiar acest unul nu poate apare. Prin urmare, nu avem absolut nimic prezent ; şi n-a fost decît o caritabilă iluzie a imaginaţiei
213 care a împins pe neobservate un substrat acestor numai contrare, făcînd cu putinţă gîndirea despre ele“ *.

Din idealitatea factorilor contrari rezultă că ei nu sînt nimic, că ei sînt numai în activitatea sintetică, că sînt afirmaţi ei înşişi şi caracterul lor de opuşi exclusiv prin această activi-

* *Doctrina ştiinţei*, p. 191 (p. 188—189).

tate sintetică, iar opoziţia lor a fost folosită numai în scopul construcţiei filozofice (pentru a face inteligibilă facultatea sintetică). Imaginaţia productivă ar fi însăşi identitatea absolută reprezentată ca activitate care, numai întrucît pune produsul, limita, pune în acelaşi timp contrarele ca fiind cele ce limitează. Faptul că imaginaţia productivă se înfăţişează ca facultate sintetică condiţionată de contrare, ar avea valoare numai pentru poziţia reflexiei, care pleacă de la contrare şi concepe intuiţia numai ca pe o unire a acestora. Dar în acelaşi timp, reflexia filozofică, spre a considera această perspectivă ca fiind subiectivă, ca aparţinînd reflexiei, a trebuit să restabilească poziţia transcendentală prin faptul că ea nu vede în amintitele activităţi absolut opuse nicidecum altceva decît nişte factori de natură ideală, decît nişte identităţi absolut relative faţă de identitatea absolută, în care sînt suprimate conştiinţa empirică şi nu mai puţin decît opusa ei, conştiinţă pură, care, ca abstracţie a primei, are în ea o opoziţie. Numai în sensul acesta este eul centrul transcendental al celor două activităţi şi este indiferent faţă de amîndouă : opoziţia lor absolută are semnificaţie exclusiv pentru idealitatea lor.

Numai că, deja natura nedesăvîrşită a sintezei exprimată în al treilea principiu, sinteză în care eul obiectiv este un eu + non-eu, trezeşte în sine bănuiala că activităţile opuse 214
n-ar fi fost considerate numai ca identităţi relative, ca factori ideali, ele ar putea fi considerate cînd ţinem seama numai de raportul lor faţă de sinteză şi facem abstracţie de titlul de absolut pe care-l poartă cele două activităţi, precum şi a treia.

Însă, autopunerea şi opunerea nu trebuie să se înfăţişeze în acest raport una faţă de cealaltă, şi faţă de activităţile sintetice. Eu = eu este activitate absolută care nu trebuie considerată sub nici un raport ca identitate relativă şi ca factor ideal. Pentru acest eu = eu un non-eu este un opus absolut ; dar unirea lor este necesară şi e unicul interes al speculaţiei. Ce unire este însă posibilă dacă presupunem că opuşii sînt absoluţi ? Evident că, propriu-zis, nici una. Sau, numai o identitate parţială (deoarece s-a pornit cel puţin în parte de la caracterul absolut al opoziţiei lor, şi trebuie să apară principiul al treilea, opoziţia se află însă la bază). Desigur, identitatea absolută este principiu al speculaţiei, dar acesta rămîne, ca şi expresia lui eu = eu, numai regula a cărei împlinire infinită este postulată, dar în sistem nu este construită.

Punctul principal trebuie să fie *acela* de a dovedi în sistem că autopunerea şi opunerea sînt activităţi absolut opuse. Cuvintele lui Fichte, fără îndoială, exprimă nemijlocit acest lucru ; dar această opoziţie absolută trebuie să fie [după el] tocmai condiţia care singură face posibilă imaginaţia productivă. Imaginaţia productivă este însă eu numai ca facultate teoretică care nu se poate ridica deasupra opoziţiei ; pentru facultatea practică opoziţia cade, şi singură facultatea practică este aceea care o suprimă. În consecinţă, trebuie să fie dovedit
215 că : opoziţia este absolută şi pentru această facultate practică, şi chiar şi-n aceasta eul nu se pune pe sine ca eu, ci eul obiectiv este totodată un eu + non-eu, şi facultatea practică nu pătrunde la eu = eu. Invers : caracterul absolut al opoziţiei reiese din caracterul necomplet al sintezei supreme a sistemului, sinteză în care este încă prezentă natura absolută a opoziţiei.

Idealismul dogmatic îşi obţine unitatea principiului prin faptul că el neagă în genere obiectul şi pune pe unul din opuşi, subiectul în modul-lui-determinat, ca absolut ; aşa cum dogmatismul în puritatea sa ca materialism, neagă subiectivul. Cînd la baza filozofării se află trebuinţa de numai o astfel de identitate, identitate care trebuie realizată prin faptul că se neagă unul din opuşi, prin faptul că se face în chip absolut abstracţie de el, este indiferent care dintre cei doi opuşi este negat, subiectivul ori obiectivul. Opoziţia acestora este în conştiinţă şi realitatea unuia ca şi realitatea celuilalt, este întemeiată în conştiinţă ; conştiinţa pură nu poate fi arătată în cea empirică nici mai mult nici mai puţin decît poate fi arătat lucrul-în-sine al dogmaticului. Nici subiectivul singur şi nici obiectivul singur nu umple conştiinţa ; pur subiectivul este tot atît de mult abstracţie pe cît de mult este abstracţie pur obiectivul ; idealismul dogmatic pune subiectivul ca temei real al obiectivului ; realismul dogmatic pune obiectivul ca temei real al subiectivului. Realismul consecvent neagă în general conştiinţa ca autoactivitate a punerii de sine. Cînd însă obiectul său — pe care-l pune ca temei real al conştiinţei — este exprimat ca non-eu = non-eu, cînd realismul consecvent prezintă realitatea obiectului său în conştiinţă şi deci cînd i se înfăţişează ca valabilă identitatea conştiinţei ca un absolut faţă de înşirarea obiectivă unul lîngă altul a finitului la finit, atunci realismul consecvent se vede nevoit, evident, să renunţe la forma principiului său, principiu al unei obiectivităţi pure. După cum acest realism admite [existenţa] gîndirii, eu = eu

trebuie înfăţişat din analiza gîndirii ; este gîndirea exprimată 216
ca propoziţie ; deoarece gîndirea este raportare care acţionează prin sine a contrarelor sau opuşilor, — şi raportarea este să pui opuşii ca fiind identici. Dar după cum idealismul afirmă valabilitatea unităţii conştiinţei, tot astfel realismul poate afirma valabilitatea dualităţii ei. Unitatea conştiinţei presupune o dualitate, raportarea presupune o opoziţie, lui eu = eu i se opune în chip tot atît de absolut o altă propoziţie : subiectul nu este identic cu obiectul ; ambele propoziţii sînt de acelaşi rang.

Oricît ar putea unele forme în care şi-a înfăţişat Fichte sistemul său să ne inducă în eroarea de a-l considera pe acesta ca pe un sistem al idealismului dogmatic care neagă principiul ce-i este opus (cum îi scapă lui Reinhold din vedere semnificaţia transcendentală a principiului lui Fichte, potrivit căruia se pretinde ca în eu = eu să fie pusă totodată şi diferenţa subiectului şi obiectului, văzînd în sistemul fichtean un sistem al „subiectivităţii absolute", adică un „idealism dogmatic" *, idealismul lui Fichte se distinge tocmai prin faptul că identitatea pe care o stabileşte el nu neagă obiectivul, ci pune subiectivul şi obiectivul la acelaşi rang al realităţii şi al certitudinii, şi [potrivit lui Fichte] conştiinţa pură şi conştiinţă empirică sînt una. Din cauza identităţii subiectivului şi obiectivului pun lucruri în afara mea în chip tot atît de cert ca pe mine însumi ; pe cît de cert exist eu, tot pe atît de cert există lucrurile. Dar dacă eul pune numai lucruri, sau se pune numai pe mine însuşi, pune numai una din aceste două poziţii, sau le pune pe amîndouă în acelaşi timp dar le pune separate, atunci eul în sistem nu-şi devine sieşi subiect = obiect. Subiectivul este, fără îndoială, subiect = obiect, nu însă şi obiectivul ; şi prin urmare subiectul nu este identic cu obiectul.

Ca f a c u l t a t e t e o r e t i c ă eul nu se poate pune pe 217
sine complet obiectiv şi nu poate ieşi din opoziţie. „Eul se pune pe sine ca determinat de non-eu" **, este acea parte a principiului al treilea prin care eul se constituie ca ceva inteligent. Cu toate că lumea obiectivă se dovedeşte a fi un accident al inteligenţei, şi non-eul, prin care inteligenţa se pune pe sine în chip determinat, este ceva nedeterminat, orice determinaţie a acestuia fiind un produs al inteligenţei, totuşi rămîne o latură a facultăţii teoretice prin care este condiţionat non-eul. Anume,

---

* *Contribuţii*, caietul I, p. 124—125.
** *Doctrina ştiinţei*, p. 55 (p. 52).

lumea obiectivă, în infinitul ei mod determinat de inteligenţă, rămîne în acelaşi timp pentru inteligenţă mereu ceva ce este totodată şi nedeterminat pentru ea. Desigur, non-eul nu are caracter pozitiv, dar el are caracterul negativ de a fi un altceva, adică în genere un opus ; sau cum se exprimă Fichte : „inteligenţa este condiţionată de un şoc", care în sine este însă cu totul „nedeterminat" *. Cum non-eul exprimă numai ceva negativ, ceva nedeterminat, chiar şi acest caracter îi revine numai printr-o punere a eului : eul se pune pe sine ca nepus ; opunerea în general, punerea a ceva absolut nedeterminat de către eu, este şi ea însăşi o punere a eului. În această versiune este afirmată imanenţa eului, şi ca inteligenţă, sub aspectul condiţionării sale prin altceva = X. Dar contradicţia a primit numai o altă formă, forma prin care a devenit ea însăşi imanentă : anume, opunerea eului şi autopunerea eului se contrazic. Şi din această opoziţie facultatea teoretică nu este în stare să iasă ; de aceea, opoziţia rămîne absolută pentru facultatea teoretică. Imaginaţia productivă este o „planare" între contrare
218 absolute, pe care ea nu le poate sintetiza decît în limită, dar ale căror capete opuse ea nu le poate uni.

Prin facultatea teoretică eul nu-şi devine sieşi obiectiv. În loc de a străbate la eu = eu, ia pentru el naştere obiectul ca eu + non-eu ; sau conştiinţa pură nu se dovedeşte a fi identică cu cea empirică.

Reiese de aci caracterul deducţiei transcendentale a unei lumi obiective. Eu = eu ca principiu al speculaţiei sau al reflexiei filozofice subiective, care este opusă conştiinţei empirice, trebuie să se dovedească a fi principiu al filozofiei prin faptul că el suprimă opoziţia faţă de conştiinţa empirică. Acest lucru trebuie să se întîmple cînd conştiinţa pură produce din sine însăşi o diversitate de activităţi, diversitate identică cu diversitatea conştiinţei empirice. Prin aceasta eu = eu s-ar înfăţişa ca temei real imanent al totalităţii exteriorităţii reciproce a obiectivităţii. Dar în conştiinţa empirică este ceva opus, un X, pe care conştiinţa pură, fiind o autopunere, nu-l poate produce din sine şi nici nu-l poate învinge, ci trebuie să-l p r e-supună. Se pune întrebarea : dacă identitatea absolută, întrucît se înfăţişează ca facultate teoretică, nu poate face şi ea cu totul abstracţie de subiectivitate şi de opoziţia faţă de conştiinţa empirică, şi dacă înăuntrul acestei sfere nu-şi poate deveni ei înseşi obiectivă,

* *Doctrina ştiinţei*, p. 174—175 (p. 172—173)

$A = A$. Dar această facultate teoretică, ca eu care se pune pe sine ca eu determinat de non-eu, nu este în genere sferă imanentă pură ; şi înăuntrul acesteia fiecare produs al eului este totodată şi ceva nedeterminat de eu. Conştiinţa pură, întrucît produce din sine diversitatea conştiinţei empirice, apare din această cauză ca avînd caracterul insuficienţii. Această defectuozitate originară a conştiinţei pure constituie aşadar posibilitatea unei deducţii a lumii obiective în general ; şi latura 219
subiectivă a acestei conştiinţe apare în chipul cel mai clar în această deducţie. Eul pune o lume obiectivă, deoarece el, întrucît se pune pe sine însuşi, se recunoaşte pe sine ca defectuos ; şi cu aceasta cade caracterul absolut al conştiinţei pure. Lumea obiectivă primeşte faţă de conştiinţa de sine raportul de a fi o condiţie a acesteia. Conştiinţa pură şi cea empirică se condiţionează reciproc, una e tot atît de necesară ca şi cealaltă ; „se trece", după expresia lui Fichte *, „mai departe" la conştiinţa empirică, deoarece conştiinţa pură nu este „conştiinţă deplină". În acest raport de reciprocitate rămîne opoziţia lor absolută : identitatea care poate avea loc este o identitate extrem de necompletă şi de superficială ; este necesară o altă identitate care cuprinde în sine conştiinţa pură şi conştiinţa empirică, dar le suprimă pe amîndouă ca ceea ce ele sînt.

Va fi mai jos vorba despre forma care obţine obiectivul (sau natura) prin acest fel de deducţie. Dar subiectivitatea conştiinţei pure care rezultă din forma expusă aici a deducţiei ne instruieşte cu privire la o altă formă a acesteia, formă în care producerea obiectivului este un act pur al activităţii libere. Dacă conştiinţa de sine este condiţionată de conştiinţa empirică, conştiinţa empirică nu poate fi produs al libertăţii absolute ; şi activitatea liberă a eului ar deveni numai unul din factori în construcţia intuiţiei unei lumi obiective. Că lumea este un produs al libertăţii inteligenţei, este principiul precis exprimat al idealismului ; şi dacă idealismul fichtean n-a construit din acest principiu un sistem, motivul se va afla în caracterul cu care se înfăţişează libertatea în acest sistem.

Reflexia filozofică este un act de libertate absolută, ea se ridică cu liber arbitru absolut din sfera celor-ce-sînt-date şi 220
produce cu conştiinţă ceea ce inteligenţa produce inconştient în conştiinţa empirică, ceea ce din această cauză se înfăţişează ca fiind dat. Nu în sensul în care ia naştere pentru reflexia

* *Ibidem*, p. 111—112 (p. 107—108).

filozofică diversitatea reprezentărilor necesare ca un sistem produs de libertate este afirmată producerea inconştientă a unei lumi obiective ca un act de libertate (deoarece conştiinţa empirică şi cea filozofică sînt sub acest raport opuse), ci în sensul că ambele sînt identitatea autopunerii. Autopunerea, identitate a subiectului şi obiectului, este activitate liberă.

În precedenta expunere a producerii lumii obiective din conştiinţa pură sau din autopunere a fost prezentă în chip necesar o opunere absolută. Aceasta îşi face apariţia întrucît lumea obiectivă trebuie să fie dedusă ca un act al libertăţii, ca o autolimitare a eului prin sine însuşi. Şi imaginaţia productivă va fi construită din factorii activităţii nedeterminate, mergînd în infinit, şi al activităţii care limitează, îndreptată spre limitare. Cînd activitatea care reflectă este şi ea pusă ca activitate infinită, cum trebuie să fie pusă (fiindcă aici ea este factor ideal, este ceva opus în chip absolut), atunci poate fi şi ea însăşi pusă ca un act al libertăţii, şi eul se limitează pe sine în libertate. În felul acesta libertatea şi bariera nu s-ar opune una alteia, ci s-ar pune infinit — şi finit — una pe cealaltă ; avem aceeaşi poziţie pe care am întîlnit-o mai sus ca opoziţie între primul şi al doilea principiu. Aşadar limitarea este fără îndoială ceva imanent, deoarece eul este acela care se limitează pe sine însuşi, obiectele sînt puse numai pentru a lămuri această limitare şi autolimitarea inteligenţei este unicul real. În chipul acesta, opoziţia absolută care pune conştiinţa
221 empirică între subiect şi obiect este suprimată, dar ea este transpusă în altă formă în inteligenţa însăşi. Şi inteligenţa se găseşte pe sine inclusă înăuntrul unor limite neinteligibile, este absolut neinteligibila lege a ei aceea de a se îngrădi pe sine însăşi ; dar tocmai neinteligibilitatea opoziţiei conştiinţei obişnuite faţă de această lege este ceea ce împinge spre speculaţie. Neinteligibilitatea rămîne însă în sistem datorită limitei puse în inteligenţa însăşi, limită a cărei străpungere constituie unicul interes al exigenţei filozofice.

Dacă libertatea îi este opusă activităţii care limitează ca punerea de sine a opuşilor, atunci libertatea este condiţionată, ceea ce nu trebuie să fie. Dacă şi activitatea limitantă este pusă ca o activitate a libertăţii — după cum mai sus autopunerea şi opunerea au fost puse amîndouă în eu —, libertatea este identitate absolută, dar ea este în contradicţie cu fenomenul său, care este totdeauna ceva neidentic, fiind şi neliber. În sistem nu-i reuşeşte libertăţii să se producă pe sine

însăşi ; produsul nu corespunde producătorului. Sistemul, care pleacă de la autopunere, conduce inteligenţa la condiţia condiţionată a ei într-un nesfîrşit şir de finităţi, fără s-o reconstituie în ele şi din ele.

Deoarece în producerea inconştientă speculaţia nu-şi poate înfăţişa în chip complet principiul eu = eu, ci obiectul facultăţii teoretice conţine în sine cu necesitate ceea ce nu e determinat de eu, sîntem trimişi la facultatea p r a c t i c ă. Eul nu reuşeşte să se pună pe sine prin producere inconştientă ca eu = eu, sau să se intuiască pe sine ca subiect = obiect. Prin urmare, este încă prezentă exigenţa ca eul să se producă pe sine ca identitate, ca subiect = obiect, adică să se producă pe sine practic ; ca eul să se metamorfozeze în obiect. Această exigenţă supremă rămîne în sistemul fichtean o exigenţă ; ea 222
nu numai că nu este rezolvată într-o sinteză autentică, ci este fixată ca exigenţă ; astfel ceea ce e de natură ideală este opus în chip absolut realului şi suprema autointuire a eului ca subiect = obiect este făcută imposibilă.

Eu = eu este postulat practic, şi acest lucru este imaginat în sensul că eul în felul acesta şi-ar deveni sieşi ca eu obiect, întrucît el ar intra în relaţie de cauzalitate cu non-eul, prin ceea ce non-eul ar dispare şi obiectul ar fi ceva determinat absolut de eu, deci ar fi = eu. Aici devine dominant raportul de cauzalitate, şi prin aceasta raţiunea, sau subiectul = obiect, este fixată ca unul dintre opuşi şi adevărata sinteză este făcută imposibilă.

Această imposibilitate ca eul să se reconstruiască pe sine din opoziţia subiectivităţii şi a lui X care ia naştere pentru eu în producerea inconştientă şi devine una cu fenomenul său, este exprimată în felul că sinteza supremă pe care o arată sistemul este un t r e b u i e - s ă - f i e. E u e g a l c u e u se transformă în : e u t r e b u i e să fie egal cu eu : rezultatul sistemului nu se întoarce înapoi în începutul său.

Eul t r e b u i e să nimicească lumea obiectivă, „eul trebuie să aibă cauzalitate“ absolută „asupra non-eului“ *. Acest lucru este considerat ca fiind contradictoriu, deoarece prin aceasta non-eul ar fi suprimat, şi opoziţia sau punerea unui non-eu este absolută. „Raportarea activităţii pure la un obiect“ poate

* *Doctrina ştiinţei*, p. 236 (p. 231).

fi pusă deci numai ca „aspiraţie", ca „n ă z u i n ţ ă" *. Eul obiectiv, identic cu cel subiectiv, are o opoziţie, fiindcă înfăţişează pe eu = eu, are deci în acelaşi timp un non-eu în faţa sa, eul, cel de natură ideală, şi acesta din urmă, realul, t r e b u i e - s ă - f i e identice. Acest postulat practic al lui
223 «trebuie-să-fie» absolut nu exprimă decît o unire „g î n d i t ă" a opoziţiei, care nu se uneşte într-o intuiţie, exprimă numai antiteza dintre primul şi al doilea principiu.

În felul acesta, eu = eu a fost părăsit de speculaţie şi i-a fost hărăzit reflexiei. Conştiinţa pură nu se mai înfăţişează ca identitate absolută, ci este în suprema ei demnitate opusă conştiinţei empirice.

Reiese de aici care este caracterul libertăţii în acest sistem. Anume, ea nu este suprimare a contrarelor, ci e opoziţia faţă de ele ; ea este fixată în această opoziţie ca libertate negativă. Raţiunea se constituie pe sine prin reflexie ca unitate căreia i se opune în chip absolut o diversitate ; „Trebuie-să-fie" exprimă această opoziţie subsistentă, exprimă nefiinţa identităţii absolute. Punerea pură, activitatea liberă este pusă ca o abstracţie în forma absolută a ceva subiectiv. Intuiţia transcendentală de la care pleacă sistemul era ceva subiectiv în forma reflexiei filozofice care se ridică prin abstracţie absolută la gîndirea pură care se are pe sine însăşi ca obiect. Pentru a avea intuiţia transcendentală în înfăţişarea ei cu adevărat lipsită de formă, ar fi trebuit să se facă abstracţie de acest caracter al unui ce subiectiv ; speculaţia ar fi trebuit să îndepărteze această formă de principiul său subiectiv, pentru a-l ridica la adevărata identitate a subiectului şi obiectului. Dar astfel intuiţia transcendentală, întrucît aparţine reflexiei filozofice, şi intuiţia transcendentală, întrucît nu e nici ceva subiectiv şi nici ceva obiectiv, a rămas una şi aceeaşi. Subiect-obiectul nu mai iese din diferenţă şi din reflexie ; subiect-obiectul rămîne un subiect-obiect subiectiv, căruia fenomenul îi este ceva absolut străin şi care nu reuşeşte să se intuiască pe sine însuşi în fenomenul său.

224 Cît de puţin a putut facultatea teoretică a eului să ajungă la autointuire absolută, tot atît de puţin poate ajunge facultatea practică. Această facultate, ca şi cea teoretică, este condiţionată de un şoc, care nu se lasă să fie derivat ca fapt din eu şi a cărui deducere are semnificaţia de a fi arătat ca fiind condiţie

---

* *Doctrina ştiinţei*, p. 246—247 (p. 242).

a facultății teoretice și a facultății practice. Antinomia rămîne ca antinomie și este exprimată în năzuință, care este acel «trebuie-să-fie» ca activitate. Această antinomie nu este forma în care îi apare absolutul reflexiei (dar pentru reflexie nu este posibilă altă prindere a absolutului decît aceea ce se înfăptuiește prin antinomie), ci această opoziție a antinomiei este ceea ce e fixat, e absolutul, această opoziție trebuie să fie ca activitate, anume ca năzuință, suprema sinteză : iar ideea infinității trebuie să rămînă o idee în sens kantian, sens în care ea este absolut opusă intuiției.

Această opunere absolută a ideii și a intuiției, și sinteza acestora, care nu este altceva decît o exigență ce se anulează pe sine însăși — adică o exigență a unirii, care nu trebuie însă să se înfăptuiască — se exprimă pe sine în progresul infinit. Opoziția absolută este astfel împinsă în forma unei poziții inferioare, poziție care a fost considerată mult timp ca o adevărată suprimare a opoziției și ca cea mai înaltă suprimare a antinomiei făcută de rațiune. Existența concretă prelungită în eternitate cuprinde în sine și infinitatea ideii și intuiție, dar le cuprinde pe amîndouă în forma care fac imposibilă sinteza lor. Infinitatea ideii exclude orice diversitate ; timpul dimpotrivă, cuprinde în sine nemijlocit opoziție, exterioritate reciprocă. Și existența determinată în timp este ceva opus în sine, ceva divers, iar infinitatea este în afara ei. Spațiul este de asemenea un mod-de-a-fi-pus-în-afara-sa, dar, dat fiind caracterul opoziției lui, spațiul poate fi numit sinteză infinit mai bogată decît timpul. Avantajul pe care-l obține timpul prin faptul că pro- 225
gresul trebuie să se înfăptuiască în el nu se poate datora decît împrejurării că năzuința este opusă în chip absolut unei lumi exterioare a simțurilor și este pusă ca ceva interior, iar eul este ipostaziat ca subiect absolut, ca unitate a punctului, și, spus mai popular, ca suflet. Dacă timpul trebuie să fie totalitate, ca timp infinit, timpul însuși este suprimat, și nu era nevoie să se recurgă la numele lui și la progresul ființării determinate prelungite. Adevărata suprimare a timpului este prezentul atemporal, adică eternitatea ; iar în aceasta dispare năzuința și subzistarea opoziției absolute. Amintita ființare prelungită îmblînzește opoziția numai în sinteza timpului, sinteză a cărei neplinătate nu este completată prin această legare a ei cu o infinitate ce-i este absolut opusă, ci devine mai izbitoare.

Toate dezvoltările celor conţinute în năzuinţa şi sintezele opoziţiilor ce rezultă din dezvoltări au în ele principiul neidentităţii. Întreaga dezvoltare mai departe a sistemului ţine de o reflexie consecventă, speculaţia nu participă la aceasta. Identitatea absolută este prezentă numai în forme a ceva opus, anume e prezentă numai ca idee ; raportul cauzal necomplet se află la baza fiecărei uniri a ei cu opusul. Eul care se pune pe sine în opoziţie sau care se limitează pe sine însuşi, şi eul care merge la infinit, primul sub numele eului subiectiv, acesta din urmă sub numele de eu obiectiv, intră în această legătură : autodeterminarea eului subiectiv este o determinare conform ideii eului obiectiv, potrivit activităţii absolute de sine, care este infinitate ; iar eul obiectiv, autoactivitatea absolută, este determinat de cel subiectiv potrivit acestei idei. Determinarea lor este o determinare reciprocă. Eul subiectiv, eul ideal, primeşte de la eul obiectiv materia ideii sale, ca să ne exprimăm
226 astfel, anume primeşte autoactivitatea absolută, modul-de-a-fi-nedeterminat ; eul obiectiv, care merge la infinit, eul real, este limitat de cel subiectiv. Dar eul subiectiv, fiindcă el determină potrivit ideii infinităţii, suprimă din nou limitarea, face, desigur, din eul obiectiv în infinitatea lui eu finit, dar în acelaşi timp eu infinit în finitatea lui. În această determinare reciprocă se menţie opoziţia dintre finitate şi infinitate, mod-determinat real şi mod-nedeterminat ideal ; idealitatea şi realitatea sînt neunite. Sau, eul, ca activitate ideală şi activitate reală care se deosebesc numai ca direcţii diferite, şi-a unit direcţiile diferite în diversele sinteze necomplete, cum se va vedea ulterior, în impuls, în simţire, dar el nu ajunge în ele la o expunere completă a lui însuşi ; în progresul infinit al fiinţării concrete prelungite el produce la nesfîrşit părţi din sine, dar nu se produce pe sine însuşi ca subiect-obiect în eternitatea autointuirii.

Fidelitatea faţă de subiectivitatea intuiţiei transcendentale prin care eul rămîne un subiect-obiect subiectiv, apare în chipul cel mai izbitor în r e l a ţ i a e u l u i c u n a t u r a, pe de o parte, în deducerea cesteia, pe de altă parte în ştiinţele care se întemeiază pe ea.

Eul fiind subiect-obiect subiectiv, îi rămîne o latură sub aspectul căreia un obiect oarecare îi este absolut opus, latură prin care eul este condiţionat de obiect. Punerea dogmatică a unui obiect absolut se transformă în acest idealism, aşa cum

am văzut, într-o autolimitare, absolut opusă activităţii libere. Această punere a naturii de către eu este deducerea ei şi e punctul de vedere transcendental. Se va arăta cît de departe ajunge acest punct de vedere şi care este însemnătatea lui.

Drept condiţie a inteligenţei se postulează un mod-determinat originar, ceea ce s-a înfăţişat mai sus ca necesitate de 227
a înainta pînă la conştiinţa empirică (deoarece conştiinţa pură nu este conştiinţă completă). Eul trebuie să se limiteze în chip absolut pe sine însuşi, să se opună lui însuşi ; el este subiect şi limita este în eu şi prin eu. Această autolimitare devine o limitare atît a activităţii subiective, a inteligenţei, cît şi a activităţii obiective ; „activitatea obiectivă" limitată „este impulsul" * ; activitatea subiectivă limitată este conceptul de scop. Sinteza acestei duble determinaţii este simţirea ; în aceasta cunoaşterea şi impulsul sînt unite. Dar în acelaşi timp „simţirea este ceva pur subiectiv" ** şi în opoziţie faţă de eu = eu, faţă de nedeterminat, simţirea apare fără îndoială ca ceva în genere determinat, şi anume ca ceva subiectiv, în opoziţie faţă de eu ca ceva obiectiv ; ea se înfăţişează în genere ca ceva finit, atît faţă de activitatea reală infinită, cît şi faţă de infinitatea ideală ; în raport cu aceasta din urmă, ea se înfăţişează ca ceva obiectiv. Dar pentru sine, simţirea a fost caracterizată ca sinteză a subiectivului şi obiectivului, a cunoaşterii şi a impulsului ; şi fiindcă simţirea este sinteză, opoziţia ei faţă de un ce nedeterminat cade fie că acest ceva nedeterminat este o activitate infinită obiectivă, fie că el este o activitate infinită subiectivă. Simţirea este în general numai finită pentru reflexia care produce acea opoziţie a infinităţii ; în sine, ea este identică cu materia, este în acelaşi timp ceva subiectiv şi obiectiv, este identitate, întrucît aceasta nu s-a reconstruit pe sine ca totalitate.

Atît simţirea cît şi impulsul se înfăţişează ca limitate şi „manifestarea limitatului şi a limitării în noi este impuls şi simţire ; sistemul determinat, originar de impulsuri şi simţire, este natura. Cum conştiinţa acesteia ni se impune nouă şi cum totodată substanţa în care se află acest sistem de limitări trebuie să fie aceea care gîndeşte liber şi voieşte, şi pe care 228
o punem ca fiind noi înşine, natura este natura noastră" *** ;

---

* Fichte, *Etica*, p. 131 (Iena şi Leipzig, 1798).
** *Doctrina ştiinţei*, p. 285 (p. 280).
*** *Etica*, p. 136.

iar eul şi natura mea constituie subiect-obiectul subiectiv, „natura mea însăşi este în eu".

Trebuie să facem distincţie între două feluri de mijlocire a opoziţiei dintre natură şi libertate, dintre ceea ce este limitat originar şi ceea ce e nelimitat originar ; şi este lucru esenţial să se arate că mijlocirea se face în chip diferit. Aceasta ne va arăta într-o formă nouă deosebirea dintre poziţia transcendentală şi poziţia reflexiei — această din urmă o înlătură pe prima —, diferenţa dintre punctul de plecare şi rezultatul acestui sistem.

O dată eu = eu, libertatea şi impulsul sînt unul şi acelaşi lucru, acesta este punctul de vedere transcendental. „Cu toate că o parte a ceea ce îmi revine numai prin libertate poate fi posibilă, şi cealaltă parte a ceea ce-mi revine trebuie să fie neatîrnător de libertate şi ea la rîndul ei neatîrnătoare de acesta, totuşi substanţa căreia îi revin ambele părţi este numai una şi aceeaşi şi este pusă ca una şi aceeaşi. Eu care simt şi eu care gîndesc, eu care sînt mînat şi eu care mă decid din liberă voinţă sînt acelaşi" *. „Impulsul meu ca fiinţă a naturii, tendinţa mea ca spirit pur sînt din punct de vedere transcendental unul şi acelaşi impuls originar care constituie esenţa mea ; numai că acesta este privit din două laturi diferite" ** ; deosebirea lor este numai în fenomen.

Altădată sînt diferite ambele, unul este condiţia celuilalt, unul îl domină pe celălalt. „Natura ca impuls trebuie, fără îndoială, gîndită ca determinîndu-se pe sine însăşi prin sine însăşi", „dar ea se caracterizează prin contrarul libertăţii. De
229 aceea, «natura se determină pe sine însăşi» înseamnă că ea este determinată să se determine prin esenţa ei, formaliter, ca nu poate fi nedeterminată, cum poate fi foarte bine o fiinţă liberă ; tocmai aşa este determinată şi materialiter, şi nu are, asemenea fiinţei libere, alegere între o anumită determinare şi contrara acesteia" ***. Sinteza naturii şi a libertăţii dă următoarea reconstruire din sciziune a identităţii ca totalitate. Eul, ca inteligenţă, ca nedeterminatul, şi eul ca cel ce are impulsuri, ca natură, ca determinatul, devine acelaşi prin faptul că „impulsul devine conştient ; în această măsură impulsul se află sub puterea mea, în această regiune el nu acţionează de

---

* *Etica*, p. 134—135.
** *Ibidem*, p. 166.
*** *Ibidem*, p. 139, 141.

loc, ci acționez eu sau nu acționez potrivit acestuia" *. „Ceea ce reflectă este superior reflectatului; impulsul reflectantului, al subiectului conștiinței, este impulsul superior" **; impulsul inferior, natura, trebuie pusă sub „dominația" impulsului superior, sub dominația reflexiei. Acest raport de dominare a unui fenomen al eului asupra celuilalt ar fi sinteza supremă.

Dar această din urmă identitate și identitatea punctului de vedere transcendental sînt cu totul opuse una alteia. Din punct de vedere transcendental este pus eu = eu, eu în relația de substanțialitate, sau cel puțin în relația de reciprocitate; în această reconstrucție a identității, dimpotrivă, un eu este dominantul, celălalt e dominatul, subiectivul nu este identic cu obiectivul, ci ele se găsesc în raport de cauzalitate, unul din ei cade sub dominația celuilalt. Dintre cele două sfere, aceea a libertății și aceea a necesității, aceasta din urmă este subordonată celei dintîi. Astfel sfîrșitul sistemului devine infidel începutului lui, rezultatul devine infidel principiului său. Principiul era eu = eu, rezultatul este eu nu = eu. Prima 230
identitate este o identitate ideal-reală, forma și materia sînt una; această din urmă identitate este numai ideală, forma și materia sînt separate: această identitate este o sinteză pur formală.

Această sinteză a dominării ia naștere în felul următor: „Impulsului pur", care este autodeterminare absolută, „activitate de dragul activității", i se opune un impuls obiectiv, un sistem de limitații. Întrucît libertatea și natura se unesc, prima „cedează din puritatea ei", iar aceasta din urmă din impuritatea sa; ca să fie totuși pură și infinită, activitatea sintetică trebuie să fie gîndită ca o „activitate obiectivă al cărei scop final este libertatea absolută, absoluta neatîrnare de orice natură, un scop final ce nu poate fi atins niciodată" ***, o serie infinită, prin continuarea căreia eul ar deveni absolut = eu, adică eul s-ar suprima el însuși ca obiect, și prin aceasta și ca subiect. Dar el nu trebuie să se suprime pe sine. Astfel, pentru eu există numai un timp umplut cu limitații, cantități, prelungit în chip nedeterminabil; și cunoscutul progres trebuie să vină aici în ajutor. Acolo unde este așteptată să apară sinteza

* *Ibidem*, p. 159.
** *Ibidem*, p. 166.
*** *Ibidem*, p. 185, 167.

supremă, persistă mereu aceeaşi antiteză între prezentul limitat şi o infinitate care se află în afara lui. Eu = eu este absolutul, totalitatea, în afara eului nu este nimic. Dar în sistem eul nu reuşeşte să realizeze această performanţă ; şi dacă trebuie să fie amestecat aici timpul, eul nu o va înfăptui niciodată ; el este absolut împovărat cu un non-eu şi nu poate să se pună niciodată decît ca o porţiune de eu.

În felul acesta, n a t u r a este, atît sub aspect teoretic cît şi din punct de vedere practic, ceva în chip esenţial determinat şi ceva mort. Sub primul aspect, ea este autolimitarea intuită, adică e latura obiectivă a autolimitării. Întrucît natura este dedusă ca condiţie a conştiinţei de sine şi este pusă pentru
231 a explica această conştiinţă de sine, ea este numai un ceva pus de reflexie în vederea explicării, este ceva produs în chip ideal. Dacă naturii, deja prin faptul că conştiinţa de sine este înfăţişată ca fiind condiţionată de ea, i se conferă o demnitate şi o independenţă egale cu cele proprii conştiinţei de sine, această independenţă a naturii puse numai de reflexie este nimicită tocmai fiindcă natura e afirmată numai de reflexie şi caracterul ei fundamental este acela de a fi opusă

Tot astfel, sub aspect practic, în sinteza autodeterminării inconştiente şi a autodeterminării printr-un concept, în sinteza impulsului natural şi a „impulsului libertăţii" *, natura devine prin cauzalitatea libertăţii un ce produs real. Rezultatul este : conceptul trebuie să aibă o cauzalitate asupra naturii, iar natura trebuie pusă ca ceva absolut determinat.

Cînd reflexia îşi pune analiza absolutului complet într-o antinomie, recunoscînd pe unul din membrii antinomiei ca eu, mod-nedeterminat, sau autodeterminare, iar pe celălalt ca obiect, mod-determinat, şi recunoscîndu-i pe amîndoi ca originari, reflexia afirmă necondiţionarea relativă şi prin aceasta şi condiţionarea relativă a amîndurora. Reflexia nu poate trece dincolo de această acţiune reciprocă a condiţionării. Ea se revelează ca raţiune prin faptul că stabileşte o antinomie a necondiţionatului condiţionat ; şi întrucît prin această antinomie ea trimite la o sinteză absolută a libertăţii şi a impulsului naturii, reflexia nu a afirmat opoziţia şi subzistarea ambelor, sau a uneia din ele, (şi nu s-a afirmat nici pe sine însăşi) ca fiind absolutul şi eternul, ci le-a nimicit şi prăvălit în abisul împlinirii sale. Însă cînd reflexia se afirmă pe sine sau afirmă

* *Etica*, p 178.

pe unul din opușii săi ca absolut și își păstrează cu fermitate raportul de cauzalitate, atunci punctul de vedere transcendental și rațiunea sînt subordonate poziției simplei reflexii și intelectului, căruia i-a reușit să fixeze raționalul în forma unei idei, 232
ca pe ceva absolut opus. Pentru rațiune nu rămîne nimic decît neputința cerinței ce se suprimă pe sine însăși și aparența unei concilieri (însă conciliere formală, înfăptuită pe planul intelectului) a naturii cu libertatea în pura i d e e a suprimării opozițiilor, în i d e e a independenței eului, și a modului-determinat în chip absolut al naturii, care este pusă ca pe ceva ce trebuie negat, ca pe ceva ce este absolut dependent. Însă opoziția nu a dispărut, ci a fost transformată în infinită, deoarece în timp ce subzistă unul din membrii ei, subzistă și celălalt.

Pe această poziție supremă natura are caracterul obiectivității absolute sau al morții ; numai pe o poziție mai joasă se înfățișează ea avînd aparența vieții, ca subiect = obiect. Așa cum pe poziția supremă eul nu-și pierde forma apariției lui ca subiect tot astfel, dimpotrivă, caracterul naturii de a fi subiect = obiect devine simplă aparență, iar esența ei obiectivitate absolută.

Anume, natura este producerea inconștientă a eului ; și producerea eului este o autodeterminare, deci natura este ea însăși eu, subiect = obiect. „Și așa cum este pusă natura mea : există natură și, în afara naturii mele, care nu e întreagă natură ; natura din afara mea este pusă pentru a explica natura mea. Deoarece natura mea este determinată ca impuls, ca o autodeterminare prin sine însăși, natura din afara mea trebuie să fie determinată și ea tot așa, și această determinare din afara mea este temei explicativ al naturii mele“ *.

Acestui autodeterminant prin el însuși trebuie să-i fie atribuite ca predicate, produsele reflexiei, cauză și efect, întreg și parte etc. în antinomia lor, trebuie deci să fie pusă natura 233
ca propriile ei cauză și efect, „ca întreg și parte“ totodată etc., prin ceea ce i se conferă aparența de a fi ceva viu și „organic“ **.

Numai că această poziție pe care obiectivul este caracterizat de puterea reflexivă de judecată ca ceva viu, devine o poziție inferioară. Anume, eul se g ă s e ș t e pe sine numai ca

---

* *Ibidem*, p. 141—142
** *Ibidem*, p. 144 și urm.

natură, întrucît îşi intuieşte numai limitarea sa originară şi pune obiectiv limita absolută a impulsului originar, deci se pune pe sine obiectiv. Însă pe poziţia transcendentală subiect = obiect este recunoscut numai în conştiinţa pură, în autopunerea nelimitată ; dar această autopunere are o opunere absolută faţă de ea ; opunere care astfel este determinată ca barieră absolută a impulsului originar. Întrucît eul ca impuls nu se determină pe sine potrivit ideii infinităţii, se pune deci pe sine ca finit, acest finit este natura ; ca eu, el este în acelaşi timp infinit şi subiect-obiect. Punctul de vedere transcendental, punînd ca eu numai infinitul, face astfel o separare a finitului de infinit. Acest punct de vedere scoate subiect-obiectivitatea din ceea ce se înfăţişează ca natură, iar acesteia nu-i rămîne decît coaja moartă a obiectivităţii. Ei, celei ce era mai înainte finit-infinit, i se ia infinitatea şi ea rămîne finitate pură, opusă lui eu = eu ; ceea ce era eu în ea, este atras la subiect. Însă, dacă punctul de vedere transcendental înaintează de la identitatea eu = eu, în care nu este nici subiectiv nici obiectiv, la diferenţa acestor doi (care a rămas ca opunere faţă de autopunere, faţă de eu = eu) determinînd tot mai mult opuşii, atunci punctul de vedere transcendental ajunge şi la o poziţie pe care natura pentru sine este pusă ca subiect = obiect ; însă
234 nu trebuie să uităm că această concepţie a naturii este numai un produs al reflexiei pe poziţia ei inferioară. În deducţia transcendentală, limita impulsului originar (— pus obiectiv : — natura), rămîne obiectivitate pură şi absolut opusă impulsului originar, esenţei adevărate, care este eu = eu, subiect = obiect.

Această opoziţie este condiţia datorită căreia eul devine practic, adică trebuie să suprime opoziţia. Această suprimare este gîndită în sensul că unul din opuşi este pus ca dependent de celălalt. Sub aspect practic, natura este pusă ca ceva determinat absolut prin concept ; întrucît ea nu este determinată de eu, eul nu are cauzalitate, sau nu e practic. Şi poziţia care punea natura ca vie este iarăşi înlăturată, deoarece esenţa ei, însinele ei, nu trebuie să fie decît o limită, o negaţie. Pe această poziţie practică raţiunea nu rămîne decît regula moartă şi ucigătoare a unei unităţi formale, pusă în mîna reflexiei, care pune subiectul şi obiectul în raport de dependenţă a unuia din opuse de celălalt sau în raport de cauzalitate, şi înlătură în felul acesta total principiul speculaţiei, identitatea.

În expunerea d e d u c e r i i n a t u r i i așa cum este prezentată în *Sistemul dreptului natural* apar în toată duritatea lor opunerea naturii și a rațiunii și dominația reflexiei.

Anume, „ființa rațională" trebuie să-și formeze „o sferă pentru libertatea sa" ; „această sferă ea și-o atribuie, însă această sferă însăși este numai în opoziție, numai întrucît ființa rațională se afirmă în ea în chip exclusiv, în sensul că nici o altă persoană nu face alegere înăuntrul ei ; întrucît ființa rațională își atribuie această sferă, ea în același timp i se și opune. Subiectul" — ca absolut, ca „activ în sine însuși și ca unul ce se autodetermină spre gîndirea unui obiect —, pune 235
sfera libertății sale, sferă ce-i aparține, în afara sa și se pune pe sine despărțit de ea" *, raportarea lui la ea este numai un a v e a. Caracterul fundamental al naturii este acela de a fi o lume a organicului, ceva absolut opus ; esența naturii este ceva mort și atomistic, „o materie mai fluidă sau mai rezistentă și mai consistentă" **, care este în felurite chipuri reciproc cauză și efect. Conceptul de acțiune reciprocă „atenuează puțin opoziția completă dintre numai cauzalul și numai cauzatul. Prin aceasta materia devine „modificabilă" în chip diferit și reciproc ; dar chiar și forța pentru această legătură săracă se află în afara ei. Independența părților datorită căreia acestea trebuie să fie în ele înseși întreguri organice, precum și dependența părților de întreg este teleologica „dependență de concept", deoarece „articulația" *** este pusă în vederea unui altceva, în vederea ființei raționale, care este despărțită în chip esențial de ea. Aerul, lumina etc. devin „materie modificabilă" atomistică, și anume, aici, materia în general în sens obișnuit, ca pur și simplu opusă celui-ce-se-pune-pe-sine-însuși.

În felul acesta, Fichte este mai aproape decît Kant să sfîrșească cu opoziția dintre natură și libertate și să înfățișeze natura ca pe ceva cauzal și mort. La Kant, de asemenea, natura este pusă ca ceva absolut determinat. Dar, cum ea nu poate fi gîndită ca determinată prin ceea ce se numește intelect la Kant, ci diversele ei fenomene particulare, prin i n t e l e c t u l n o s t r u o m e n e s c, discursiv, sînt lăsate nedeterminate : ele trebuie gîndite ca determinate de un a l t intelect ; aceasta însă

---

* [Fichte,] *Dreptul natural,* partea I, p. 55—56 (Jena și Leipzig, 1796).

** *Ibidem,* p. 71 și urm.

*** *Ibidem,* p. 61.

236 în sensul că acest procedeu are valoare numai ca maximă a puterii noastre reflexive de judecată şi nu se afirmă nimic cu privire la realitatea unui alt intelect. Fichte n-a avut nevoie de acest ocol, de ocolul de a face ca natura să devină ceva determinat abia prin ideea unui alt intelect, aparte de cel omenesc ; natura este aşa ceva în chip nemijlocit, prin şi pentru inteligenţă. Aceasta se limitează pe sine însăşi în mod absolut, şi această autolimitare nu poate fi derivată din eu = eu, numai dedusă din eu = eu, adică arătată necesitatea autolimitării din caracterul defectuos al conştiinţei pure ; iar intuiţia acestei limitări absolute, a negaţiei, este natura obiectivă.

Mult mai izbitor — din cauza consecinţelor ce decurg din el — devine acest raport al dependenţei naturii de concept, opoziţia raţiunii, în ambele sisteme ale comunităţii oamenilor.

Această comunitate este înfăţişată ca o comunitate de fiinţe raţionale care trebuie să facă ocolul prin dominaţia conceptului. Orice fiinţă raţională este dublă pentru altă fiinţă raţională : este *a*) „o fiinţă raţională liberă" ; *b*) „o materie modificabilă", un ce susceptibil „de a fi tratat ca simplu lucru" *. Această scindare este absolută, şi cum ea, în nenaturaleţea ei, este pusă la bază, nu mai este posibilă nici o relaţie pură mutuală, relaţie în care se înfăţişa şi se cunoştea identitatea originară, ci orice relaţie este dominare şi fapt de a fi dominat potrivit legilor unui intelect consecvent. Întregul edificiu al comunităţii fiinţelor vii este clădit de reflexie.

„Comunitatea fiinţelor raţionale" se înfăţişează „condiţionată" de limitarea necesară „a libertăţii care îşi conferă ei înseşi
237 legea de a se limita" **. Şi conceptul de limitare constituie o împărăţie a libertăţii în care orice relaţie reciprocă cu adevărat liberă, infinită şi nelimitată pentru sine însăşi, adică relaţie frumoasă de reciprocitate a vieţii, este nimicită prin faptul că viaţa este sfîşiată în concept şi materie, iar natura cade sub dominaţie.

Libertatea constituie caracterul raţionalităţii, libertatea este ceea ce suprimă în sine orice limitare, şi este tot ce este mai înalt în sistemul fichtean. Dar în comunitate cu alţii trebuie să fie sacrificată, ca să fie posibilă libertatea tuturor fiinţelor raţionale care se găsesc în comunitate unele cu altele ; şi

* *Dreptul natural*, partea I, p. 95 şi urm.
** *Ibidem*, p. 94, 103—104.

comunitatea, la rîndul ei, este o condiţie a libertăţii. Libertatea trebuie să se suprime pe sine însăşi pentru a fi libertate. Reiese clar de aici iarăşi că libertatea este aici ceva pur negativ, anume e nedeterminare absolută, sau, cum am arătat mai sus referitor la autopunere, ea este un factor pur ideal ; este libertatea considerată de pe poziţia reflexiei. Libertatea se află sintetizată nu ca raţiune ci ca fiinţă raţională cu opusul său, cu ceva finit. Şi deja această sinteză a personalităţii cuprinde în sine limitarea unuia din factorii ideali, cum este aici libertatea. Raţiune şi libertate ca fiinţă raţională nu mai înseamnă raţiune şi libertate, ci un individ. Şi comunitatea persoanei cu alte persoane trebuie prin urmare considerată în chip esenţial nu ca o limitare a adevăratei libertăţi a individului, ci ca o lărgire a acesteia. Suprema comunitate este libertatea supremă, atît în ce priveşte puterea cît şi în ce priveşte exerciţiul acesteia ; comunitate supremă în care dispar însă cu totul tocmai libertatea ca factor ideal, şi raţiunea ca opusă naturii.

Dacă comunitatea fiinţelor raţionale ar fi în chip esenţial limitarea libertăţii adevărate, ea ar fi în sine şi pentru sine tiranie supremă. Dar, fiindcă deocamdată nu este decît libertatea ca ceva nedeterminat şi ca factor ideal care este limitată, nu ia încă prin această reprezentare nemijlocit naştere tiranie în comunitate. Dar ea se produce în chipul cel mai complet prin felul 238
în care trebuie să fie limitată libertatea ca să fie posibilă libertatea celorlalte fiinţe raţionale ; anume, libertatea nu trebuie să-şi piardă, datorită comunităţii, forma de a fi ceva de natură ideală, ceva opus, ci ea trebuie să fie fixată ca atare şi să devină dominantă. Printr-o comunitate autentic liberă, de relaţii vii, individul a renunţat la modul-său-nedeterminat (aceasta ar însemna : libertate). În relaţia vie este libertate numai în măsura în care ea include în sine posibilitatea de a se suprima pe sine însăşi şi de a se angaja în alte relaţii ; adică libertatea ca factor de natură ideală, ca nedeterminare, a dispărut. Nedeterminarea este într-un raport viu, întrucît acesta e liber, numai p o s i b i l u l, nu este un real transformat în ceva dominant, nu e un concept care comandă. Dar în *Sistemul dreptului natural* nu se înţelege prin libera limitare a propriei libertăţi nedeterminarea suprimată, ci, întrucît limitarea prin voinţa generală este ridicată la valoare de lege şi e fixată ca concept, adevărata libertate, posibilitatea de a suprima o relaţie determinată, este nimicită. Relaţia vie nu mai conţine p o s i b i l i t a t e a de a fi nedeterminat, aşadar nu mai este raţională, ci e absolut de-

terminată şi fixată de către intelect ; viaţa a intrat sub legea supunerii, iar reflexia a pus stăpînire pe ea şi a repurtat victoria asupra raţiunii.

Această stare disperată este considerată ca drept natural, şi anume, nu este afirmat în felul că ţinta supremă ar fi ca această stare să fie suprimată, şi să se construiască de raţiune în locul acestei comunităţi neraţionale şi potrivită intelectului, o organizaţie a vieţii liberată de orice servitute faţă de concept, ci această stare de mizerie şi extinderea ei la toate palpitaţiile
239 vieţii sînt considerate drept necesitate absolută. Această comunitate aservită domniei intelectului nu este imaginată în felul că ea însăşi ar trebui să-şi facă sieşi lege supremă din suprimarea acestei mizerii a vieţii — mizerie în care este pusă viaţa de către intelect — şi să suprime nesfîrşitul lanţ de determinări şi dominaţii în adevărata infinitate a unei comunităţi frumoase : să facă să fie de prisos legile, datorită moravurilor, să înlocuiască desfrîul vieţii nemulţumite prin plăceri binecuvîntate şi crima forţei oprimate prin activitate posibilă în vederea unor obiective mari. Dimpotrivă, [în această stare numită a dreptului natural] dominaţia conceptului şi înrobirea naturii sînt absolutizate şi extinse la infinit.

Nesfîrşitul lanţ de determinări în care trebuie să cadă intelectul arată în chipul cel mai nemijlocit neajunsurile principiului său, metehnele dominaţiei prin concept.

Acest stat al nevoii are şi el ca scop mai mult de a împiedica lezările pe care le-ar putea suferi cetăţenii săi, decît să le răzbune după ce fuseseră deja cauzate. Acest stat trebuie aşadar nu numai „să interzică lezarea reală" sub pedeapsă, ci „să prevină şi posibilitatea unei lezări" ; şi, ca scop final, „să interzică acţiuni care în sine şi pentru sine nu lezează pe nici un om şi par cu totul indiferente, dar care facilitează lezarea altora şi îngreunează apărarea acestora sau descoperirea vinovaţilor" *. Deci, dacă, pe de o parte, omul se supune şi mai departe unui stat mînat nu de alt impuls decît de acela de a se putea folosi şi bucura cît mai liber cu putinţă de averea sa, totuşi, pe de altă parte, nu există pur şi simplu nici o acţiune pe care intelectul consecvent al acestui stat n-ar putea s-o considere ca pe un prejudiciu posibil cauzat altora. Şi cu această posibilitate infinită are de-a face intelectul prevenitor şi puterea lui, obliga-
240 ţia poliţienească. Nu există în cuprinsul acestui ideal al statu-

* *Dreptul natural*, partea II, p. 144.

lui nici o acțiune și nici o mișcare care să nu trebuiască să fie supuse unei legi, să nu trebuiască să fie supusă unei supravegheri nemijlocite și luate în seamă de poliție și de ceilalți guvernanți; încît „într-un stat dotat cu o constituție elaborată potrivit acestui principiu poliția știe oarecum unde se găsește și ce face fiecare cetățean la orice oră din zi" (partea II, p. 155) *.

* Se poate vedea cel mai bine din cîteva exemple cum își pierde scopul și cum se pierde pe sine însuși modul interminabil al determinării. Datorită perfecționării poliției marea cantitate de crime, posibile în statele neperfecte, este preîntîmpinată: de exemplu, „crima falsificării polițelor și banilor". La p. 148 și urm. vedem în ce fel se face această preîntîmpinare: „Oricine predă o poliță, trebuie să dovedească printr-un act de identitate că el este această persoană determinată, unde poate fi găsit etc. Primitorul adaugă apoi la numele emitentului, pe dosul poliței, numai: cu actul de identitate eliberat de cutare sau cutare autoritate. Trebuie să fie scrie două cuvinte mai mult și e nevoie de un minut sau două mai mult pentru a examina actul de identitate și persoana; și de altfel lucrul este tot atît de simplu ca și mai înainte" (sau, mai curînd și mai simplu, deoarece un bărbat prevăzător va evita probabil să primească o poliță de la un om pe care el nu-l cunoaște de loc, chiar dacă acea poliță pare a fi cu totul în ordine; și a privi o persoană și un act de identitate este lucru infinit mai simplu, decît a obține pe o altă cale oarecare informații despre ea). „În cazul că poliția este totuși falsă, or persoana este în curînd găsită, dacă cercetarea a fost dusă pînă la ea. Nu-i este îngăduit nimănui să plece dintr-o localitate, el poate fi reținut la poartă" (faptul că satele noastre și multe orașe, nu au, și încă și mai puțin locuințele particulare, porți, este o realitate care nu constituie o obiecție, ci prin aceasta este dedusă necesitatea porților). „El trebuie să precizeze localitatea unde se duce; ceea ce se notează în registrul localității și în actul de identitate" (avem aici cerința ca scribii de la porți să știe deosebi un călător de orice altă persoană care trece prin poarta respectivă). „El nu este primit nicăieri decît în localitatea marcată în actul de identitate"... „În actul de identitate se găsește descrierea reală a persoanei (p. 146) sau, în loc de această descriere, deoarece ea e nevoită să rămînă totdeauna echivocă, la persoane importante care pot deci plăti", în cazul nostru la persoane care ar fi capabile să falsifice poliția „poate fi găsit un portret binefăcut"... „Actul de identitate este scris pe hîrtie special confecționată în acest scop, hîrtie care se află în mîinile și sub supravegherea autorității supreme și a autorităților în subordine, obligate să dea socoteală de hîrtia consumată. Această hîrtie nu va fi imitată, deoarece e nevoie de falsificarea numai a unui singur pașaport pentru confecționarea căruia trebuie să-și dea concursul atît de multe ateliere, reunind atît de numeroase arte" (se postulează așadar că într-un stat bineorganizat s-ar ivi nevoia confecționării unui singur act de identitate fals, și deci fabrici de acte de identitate false, cum sînt descoperite uneori în statele obișnuite, n-ar găsi amatori).

241 În această infinitate la care trebuie să înainteze determinarea şi faptul de a fi determinat, acestea s-au suprimat pe ele înseşi. Limitarea libertăţii trebuie să fie ea însăşi infinită. În această antinomie a limitării nelimitate au dispărut limitarea libertăţii şi statul ; teoria determinării a nimicit determinarea, şi-a nimicit principiul prin faptul că ea l-a extins la infinit.

«Statele obişnuite» * sînt inconsecvente cînd îşi extind dreptul lor de poliţie supremă numai asupra puţinelor posibilităţi de lezări, lăsîndu-i pentru rest pe cetăţeni în grija lor proprie ; în speranţa că nu e nevoie ca fiecare dintre ei să fie îngrădit mai întîi printr-un concept şi prin puterea unei legi să nu modifice materia modificabilă a celuilalt : după cum fiecare, propriu-zis, o poate modifica, deoarece ca fiinţă raţională fiecare trebuie să-şi afirme non-eul potrivit libertăţii sale de determinant şi trebuie să-şi atribuie facultatea de a modifica în genere mate-
242 ria. Statele neperfecte sînt imperfecte fiindcă ele sînt nevoite să fixeze o opoziţie oarecare ; ele sînt neconsecvente deoarece ele nu-şi duc la capăt opoziţia prin toate relaţiile. Dar consecvenţa care face să fie infinită opoziţia ce scindează în chip absolut omul în fiinţă raţională şi materie modificabilă şi face să fie interminabilă determinarea, această consecventă se suprimă pe sine însăşi ; şi amintita inconsecvenţă este tot ce e mai perfect în statele neperfecte.

Dreptul natural, prin opoziţia absolută dintre impulsul pur şi impulsul natural, devine o expunere a domniei complete a intelectului şi a robiei viului ; devine un edificiu la care raţiunea nu participă de loc, construcţie pe care deci ea o repudiază, deoarece ea trebuie să se regăsească pe sine în chipul cel mai explicit în organizaţia cea mai perfectă pe care ea şi-o poate da, în autoformarea sa ca popor. Însă sus-amintitul stat al intelectului nu este o organizaţie, ci o maşină ; poporul nu

---

La împiedicarea imitării hîrtiei privilegiate ar colabora însă şi o altă măsură luată de stat „pentru prevenirea falsificării monedei" (cf. p. 151 şi urm.) ; anume fiindcă „statul are monopolul metalelor etc.", el nu trebuie „să le predea detailanţilor fără dovadă din partea acestora cui şi în vederea cărui scop au dat ceea ce au primit".

Fiecare cetăţean al statului nu va da de lucru cu supravegherea sa, cu socoteli etc. numai unui singur om (ca în armata prusacă unde supravegherea unui străin este încredinţată unei singure persoane), ci cel puţin unei jumătăţi de duzină de oameni şi fiecare din supraveghetori tot aşa şi aşa mai departe la infinit ; după cum orice afacere cît de simplă prilejuieşte o mulţime de afaceri la infinit.

* *Dreptul natural*, p. 154.

este în cuprinsul acestui stat corpul organic al unei vieţi comune şi bogate, ci e o mulţime atomică săracă în viaţă, mulţime ale cărei elemente sînt substanţe absolut opuse, sînt, pe de o parte, o cantitate de puncte (fiinţe raţionale), pe de altă parte, materii diverse modificabile prin raţiune (adică în această formă : prin intelect) ; elemente a căror unitate este un concept, a căror legătură este o dominare fără sfîrşit. Această substanţialitate absolută a punctelor întemeiază un sistem al atomisticii filozofiei practice, unde, întocmai ca în atomistica naturii, devine lege un intelect străin atomilor, lege care în domeniu practic se numeşte pe sine drept un concept al totalităţii care trebuie să se opună oricărei acţiuni (deoarece orice acţiune este o acţiune determinată), s-o determine, aşa dar să omoare în ea viul, adevărata identitate. *Fiat iustitia, pereat mundus,* este aici legea, nu numai în sensul în care a interpretat-o Kant cînd a scris : „dreptul trebuie să triumfe, chiar dacă ar piere toţi mişeii din lumea aceasta", ci şi în sensul că dreptul trebuie să se realizeze, chiar dacă, în acest scop, ar fi să fie stîrpite din rădăcini încrederea, plăcerea şi iubirea, toate puterile unei identităţi cu adevărat morale. 243

Trecem la sistemul comunităţii etice a oamenilor.

Etica are cu dreptul natural trăsătura comună că, potrivit ei, ideea domină în chip absolut impulsul şi libertatea natura. Etica se deosebeşte însă de dreptul natural prin faptul că în acesta supunerea fiinţelor libere sub legea conceptului este în genere scop absolut; încît abstracţia fixată a voinţei comune subzistă şi în afara individului, avînd putere asupra lui ; în etică conceptul şi natura trebuie să fie puse unite în una şi aceeaşi persoană. În stat trebuie să domnească numai dreptul, în împărăţia eticului trebuie să aibă putere numai obligaţia morală, întrucît este recunoscută de raţiunea individului ca lege.

A fi propriul său domn şi servitor pare că prezintă, fără îndoială, un avantaj faţă de starea în care omul este slugă al unui străin. Dar dacă în relaţiile etice obiective raportul dintre libertate şi natură trebuie să devină dominaţie şi servitute subiective, oprimare proprie a naturii, acest raport devine mult mai nenatural decît în dreptul natural raportul în care cel ce porunceşte şi are puterea apare ca altul, ca ceva ce se află în afara individului viu. Viul mai posedă în acest raport încă o independenţă închisă în ea însăşi : ceea ce nu e unit în

el, individul îl exclude din sine ; ceea ce e opus, este o putere străină. Şi cu toate că credinţa în unitatea interiorului cu exteriorul dispare, totuşi poate subzista credinţa insului în armonia sa interioară, în identitatea sa de caracter ; natura interioară îşi este fidelă sieşi. Dar cînd în etică ceea ce comandă este transpus în omul însuşi, cînd în om se opun în chip absolut ceva ce
244 ordonă şi ceva ce se supune, armonia interioară este distrusă : lipsa de unitate şi sciziunea absolută constituie esenţa omului. El trebuie să caute să găsească o unitate, dar dată fiind neidentitatea absolută ce se află la baza sa, omului nu-i rămîne decît o unitate formală.

Unitatea formală a conceptului care trebuie să fie dominant şi diversitatea naturii se contrazic şi conflictul dintre ele manifestă în curînd un neajuns important. Conceptul formal trebuie să domnească, însă acest concept este ceva gol şi trebuie umplut prin raportare la impuls ; şi astfel ia naştere o mulţime infinită de posibilităţi de a acţiona. Iar dacă ştiinţa îl menţine în unitatea lui, ea n-a înfăptuit nimic cu un astfel de principiu formal şi gol.

Eul trebuie să se determine pe sine să suprime lumea obiectivă potrivit ideii autoactivităţii absolute, trebuie să acţioneze cauzal asupra eului obiectiv, intrînd deci în relaţie cu acesta. „Impulsul etic devine un impuls amestecat“ *, şi prin aceasta ceva atît de divers pe cît de divers este însuşi impulsul obiectiv ; de unde rezultă apoi o mare diversitate de obligaţii. Această diversitate poate fi sensibil redusă, dacă ne oprim, ca Fichte, la generalitatea conceptelor ; dar atunci avem iarăşi numai principii formale. Opoziţia diverselor obligaţii apare sub numele de coliziuni sau conflicte şi atrage după sine o contradicţie importantă. Cînd obligaţiile deduse sînt absolute, ele nu pot intra în conflict ; dar ele intră cu necesitate în conflict deoarece sînt opuse. Din cauza naturii lor egal de absolute, alegerea este posibilă şi, din cauza conflictului lor, alegerea este necesară ; nu avem altceva care să decidă decît liberul arbitru. Ca să nu intervină nici un arbitrar, obligaţiile n-ar trebui să se afle la acelaşi grad de absolut : una ar trebui să fie mai absolută — sîntem nevoiţi să vorbim aşa — decît cealaltă ; ceea ce contrazice
245 conceptul [de obligaţie], deoarece orice obligaţie este, ca obligaţie, absolută. Însă cum, cu tot acest conflict, sîntem totuşi nevoiţi să acţionăm, deci să renunţăm la absolut şi să dăm pre-

* *Etica*, p. 196.

cădere unei obligații față de cealaltă ; ceea ce importă acum (ca să se poată produce o autodeterminare) este să descoperim cu judecata critică superioritatea unuia din conceptele de obligație față de celălalt și să alegem potrivit celei mai juste aprecieri între obligațiile condiționate. Dacă arbitrarul și accidentalitatea înclinațiilor în autodeterminarea libertății sînt excluse prin cel mai înalt concept [de obligație], autodeterminarea trece acum în accidentalitatea înțelegerii *(Einsicht)* și, prin aceasta, în lipsa de luciditate prin care este decisă o apreciere accidentală. Vedem că dacă în etica sa Kant adaugă întrebări cazuistice la fiecare obligație formulată ca absolută — și doar nu vrem să credem că el prin aceasta a voit, propriu-zis, să-și bată joc de caracterul absolut al obligației formulate —, trebuie să admitem că el, dimpotrivă, a indicat necesitatea unei cazuistici pentru etică, și deci a arătat necesitatea de a nu se încrede în propria-ți părere, care este ceva cu totul accidental. Tocmai accidentalitatea [aprecierilor] este aceea care trebuie să fie înlăturată de o doctrină etică ; transformarea accidentalității înclinațiilor în accidentalitate a înțelegerii nu poate mulțumi impulsul etic care este axat pe necesitate.

În astfel de sisteme de etică și de drept natural, dată fiind polaritatea fixă, absolută a libertății și necesității, nu poate fi vorba de sinteză și de punct de indiferență. Transcendentalitatea se pierde cu totul în fenomen și în facultatea lui, în intelect. Identitatea absolută nu se află aici, nu se reconstituie pe sine. Opoziția rămîne fixată în chip absolut și în paliativul *(Beschönigung)* progresului infinit : ea nu se poate rezolva pe sine nici pentru individ în punctul de indiferență al frumuseții sentimentelor și a faptei, și nici pentru comuniunea completă, vie a indivizilor într-o comunitate. 246

Desigur, acolo unde ajunge să vorbească și despre „obligațiile artistului e s t e t i c", printre obligațiile diferitelor stări (sociale), ca despre unul din ultimii apendici ai moralei, Fichte vorbește și el de „simțul estetic" ca legătură de unire între intelect și inimă ; și fiindcă artistul „nu se adresează nici numai intelectului, ca savantul, nici numai inimii, ca învățătorul poporului, ci sufletului întreg, tuturor facultăților unite ale acestuia" *, Fichte atribuie artistului estetic și „culturii estetice o foarte eficientă influență asupra promovării scopului rațiunii" **.

* *Ibidem*, p. 478.
** *Ibidem*, p. 480.

Dar, în afară de faptul că nu înţelegem cum poate fi vorba, în ştiinţa care se bazează pe opoziţie absolută, cum e acest sistem de etică, de o legătură de unire a intelectului şi a inimii, de totalitatea sufletului — (deoarece determinarea absolută a naturii potrivit unui concept înseamnă dominarea absolută a inimii de către intelect, dominare condiţionată de suprimarea unirii), deja poziţia cu totul subalternă în care se înfăţişază cultura estetică arată cît de puţin s-a contat în genere pe ea în vederea desăvîrşirii sistemului. Artei i se atribuie o foarte eficientă influenţă asupra promovării scopului raţiunii, întrucît ea „pregăteşte terenul pentru moralitate, încît atunci cînd apare moralitatea ea găseşte lucrul deja făcut pe jumătate, anume eliberarea din chingile sensibilităţii".

Este demn de notat felul excelent în care se exprimă Fichte
247 despre frumuseţe, dar fel inconsecvent în raport cu sistemul; în genere nu face nici o aplicare a frumuseţii la sistem şi face nemijlocit o falsă aplicare a acesteia la reprezentarea legii etice.

„Arta, spune Fichte, face din punctul de vedere transcendental punct de vedere obişnuit; întrucît pe prima poziţie lumea este făcută, iar pe a doua ea este dată; pe poziţia estetică lumea este dată aşa cum e făcută". Prin facultatea estetică este recunoscută o unire adevărată a producerii proprii inteligenţei şi a produsului care i se înfăţişază acesteia ca dat, o unire a eului care se pune pe sine ca nelimitat şi totodată ca limitare sau mod-limitat; sau, mai curînd, este recunoscută o unire a inteligenţei şi a naturii, natură care tocmai pentru această unificare posedă încă o altă latură decît pe aceea de a fi un produs al inteligenţei. Recunoaşterea unirii estetice a producerii şi a produsului este cu totul altceva decît punerea lui «trebuie-să-fie» absolut şi a năzuinţei şi a progresului infinit: concepte care, îndată ce este recunoscută acum-amintita unire supremă, se anunţă ca antiteze sau numai ca sinteze ale unor sfere subalterne şi, cu aceasta, ca avînd nevoie de o sinteză superioară.

Concepţia estetică este descrisă mai departe astfel: „Lumea dată, natura, are două laturi: ea este produs al limitării noastre, şi ea este produs al liberei noastre acţiuni ideale: fiecare formă în spaţiu trebuie considerată ca manifestare a plinătăţii interioare şi a forţei corpului însuşi care le posedă. Cine priveşte lumea potrivit primului fel de a vedea, percepe numai forme contorsionate, comprimate, anxioase; acest cineva vede urîţenia. Cine priveşte lumea potrivit celui de-al doilea fel de a

vedea, vede robusta plenitudine a naturii, viața și elanul ei ; acesta vede frumusețea" *, Acțiunea inteligenței în dreptul natural produsese natura numai ca pe o materie modificabilă ; prin urmare, acea producere nu a fost o acțiune ideală liberă, nu a 248
fost o acțiune a rațiunii, ci a intelectului.

Concepția estetică a naturii este aplicată și la legea moralității, și, evident, natura nu avea voie să aibă înaintea legii etice superioritatea capacității unei înfățișări frumoase. „Legea etică ordonă în chip absolut și reprimă orice inclinație naturală. Cine consideră în felul acesta legea etică, se raportă la ea ca sclav. Dar legea etică este în același timp și eul însuși, ea vine din adîncurile interioare ale propriei noastre ființe, și atunci cînd ascultăm de ea, ascultăm totuși numai de noi înșine. Cine o privește astfel, o privește estetic" **. „Noi ascultăm de noi înșine" înseamnă că înclinația noastră naturală ascultă de legea noastră morală. Dar în contemplarea estetică a naturii ca manifestare a plenitudinii interioare și a forței corpurilor nu se întîlnește o astfel de separare a ascultării, separare ca aceea pe care o vedem, potrivit acestui sistem, în relațiile etice obiective, — în ascultarea-de-sine-însuși, înclinația naturii ca îngrădită de rațiunea vecină, impulsul ca supus conceptului. Acest fel necesar de a vedea al acestei moralități, în loc să fie estetic, trebuie să fie tocmai acela care arată forma contorsionată, anxioasă, comprimată, care arată urîțenia.

Dacă legea etică pretinde numai independență ca determinare după și prin concepte, dacă natura nu poate ajunge la dreptul său decît prin limitarea libertății potrivit c o n c e p t u l u i libertății multor ființe raționale, și dacă aceste două modalități forțate sînt cele mai înalte prin care omul se con- 249
stituie pe sine ca om, atunci pentru simțul estetic — care trebuie luat în cel mai larg cuprins al său —, pentru autoformarea desăvîrșită a totalității în unirea libertății cu necesitatea și a conștiinței cu ceea ce e lipsit de conștiință, nu poate fi găsit loc nici întrucît simțul estetic se înfățișează pur în nelimitata sa bucurie de sine, nici în formele limitate în domeniul legalității și moralității burgheze. Fiindcă în simțul estetic este suprimată orice determinare prin concepte în măsură atît de mare, încît, cît îl privește, aceste maniere ale dominației și determinării îi apar urîte și de urît.

---

* *Etica*, pp. 478—479.
** *Ibidem*, p. 479.

COMPARAREA PRINCIPIULUI FILOZOFIEI LUI SCHELLING CU CEL FICHTEAN

250 Am arătat că fundamentalul caracter al principiului lui Fichte este acela că subiect = obiect părăseşte această identitate şi nu mai e în stare să se reconstituie ca această identitate, fiindcă diferenţa a fost transpusă în raportul de cauzalitate. Principiul identităţii nu devine principiu al sistemului ; îndată ce sistemul începe să se formeze, identitatea este abandonată. Sistemul însuşi este o cantitate de finităţi consecventă şi ţinînd de intelect, cantitate care nu este în stare să strîngă laolaltă identitatea originară în focarul totalităţii ca autointuire absolută. Subiect = obiect se transformă deci în ceva subiectiv şi nu-i reuşeşte să suprime această subiectivitate şi să se pună pe sine ca obiectiv.

Principiul identităţii este principiu absolut al î n t r e g u l u i sistem al lui Schelling. Filozofia şi sistemul coincid ; identitatea nu se pierde în amănunte[le sistemului], şi mai puţin încă în rezultat[ul lui].

Ca identitatea absolută să fie principiul unui întreg sistem, este necesar ca subiectul şi obiectul să fie puse a m b e l e ca subiect = obiect. În sistemul lui Fichte identitatea s-a constituit pe sine numai ca subiect = obiect subiectiv. Pentru completarea sa, acesta are nevoie de un subiect = obiect obiectiv ; încît absolutul se înfăţişează în fiecare din cele două, şi se
251 găseşte complet numai în amîndouă împreună, ca sinteză supremă în nimicirea ambelor întrucît sînt opuse ; ca punct de indiferenţă absolut, absolutul le include în sine pe amîndouă, le dă naştere la amîndouă şi se naşte pe sine din amîndouă.

Dacă suprimarea sciziunii este pusă ca sarcină formală a filozofiei, raţiunea poate încerca să rezolve această sarcină în felul că ea îl nimiceşte pe unul din opuşi şi-l înalţă pe celălalt la rang de infinit. Aceasta s-a întîmplat în fapt în sistemul lui Fichte ; numai că, în felul acesta, opoziţia subzistă, deoarece ceeace este pus ca absolut este condiţionat de celălalt [opus], şi, aşa cum subzistă el, subzistă şi celălalt. Pentru a suprima sciziunea, trebuie să fie suprimaţi ambii opuşi, subiectul şi obiectul ; aceştia sînt suprimaţi ca subiect şi obiect întrucît sînt puşi ca identici. În identitatea absolută subiectul şi obiectul sînt raportate unul la celălalt şi, prin aceasta, nimiciţi ; în consecinţă, nu există nimic pentru reflexie şi pentru cunoaştere. Atît de departe merge în genere filozofarea care nu poate ajunge să devină sistem ; ea este mulţumită cu latura negativă, latură care scufundă orice finit în infinit. Această filozofare ar putea, desigur, să se ridice iarăşi la cunoaştere ; şi este accidentalitate subiectivă dacă se leagă sau nu se leagă de filozofare nevoia de sistem. Dar cînd această latură negativă este ea însăşi principiu, nu se mai face ieşire la cunoaştere, deoarece orice cunoaştere ţine pe o latură a ei de sfera finităţii. La această contemplare a aerului incolor ţine cu fermitate exaltarea visătoare ; în ea este diversitate numai datorită faptului că ea combate diversul. Exaltării visătoare îi lipseşte conştiinţa despre sine însăşi, îi lipseşte conştiinţa că contracţia sa este condiţionată de expansiunea sa ; ea este unilaterală, fiindcă ea însăşi ţine cu putere la ceva opus şi face din identitatea absolută ceva opus. În identitatea absolută subiectul şi obiectul sînt suprimate ; dar fiindcă sînt în identitatea absolută, ele subzistă în acelaşi timp. Şi 252
această subzistare a lor este aceea care face posibilă cunoaşterea, deoarece în cunoaştere este pusă în parte separarea lor. Activitatea separatoare este reflectarea, ea suprimă identitatea şi absolutul, întrucît ea este considerată pentru sine ; şi orice cunoştinţă ar fi pur şi simplu o eroare, fiindcă ar exista în ea o separare. Această latură, sub aspectul căreia cunoaşterea este separare şi produsul ei este ceva finit, face din orice cunoaştere ceva limitat şi, prin aceasta, ceva fals ; dar întrucît orice cunoaştere este totodată şi o identitate, nu există eroare absolută.

După cum este identitatea considerată ca valabilă, tot astfel trebuie să fie considerată şi separarea ca valabilă. Întrucît identitatea şi separarea sînt opuse una celeilalte, ambele sînt absolute, şi cînd vrem să menţinem identitatea prin aceea că nimicim sciziunea, ele rămîn opuse una alteia. Filozofia trebuie

să-i recunoască separării în subiect şi obiect dreptul de a fi ; dar întrucît filozofia consideră separarea egal de absolută ca identitatea opusă separării, ea a afirmat-o numai ca condiţionată : aşa cum o astfel de identitate — condiţionată de nimicirea opuselor — este şi ea numai relativă. Dar, pentru aceea, însuşi absolutul este identitatea identităţii şi neidentităţii ; opunerea şi unitatea sînt deopotrivă în el.

Întrucît filozofia separă, ea nu poate pune separaţii fără să-i pună în absolut ; căci altfel aceştia sînt pur opuşi, care nu au alt caracter decît că unul din ei nu este, întrucît este celălalt. Această raportare la absolut nu este iarăşi suprimare a ambilor (deoarece prin aceasta nu s-ar face separare), ci ei trebuie să rămînă ca separaţi şi să nu-şi piardă acest caracter, întrucît ei sînt puşi în absolut, sau absolutul este afirmat în ei. Şi anume, amîndoi trebuind să fie puşi în absolut, ce drept i s-ar
253 cuveni cu precădere unuia faţă de celălalt ? Nu numai că au drept egal, ci la ei are loc şi o necesitate egală ; deoarece dacă numai unul din ei ar fi raportat la absolut iar celălalt nu, esenţa lor ar fi pusă ca neidentică şi unirea lor, adică sarcina filozofiei de a suprima sciziunea, ar fi imposibilă. Fichte a pus numai unul dintre opuşi în absolut, sau a pus numai pe unul din ei ca absolut. Dreptul şi necesitatea se află pentru el în conştiinţa de sine, fiindcă numai aceasta este autopunere, subiect = obiect : şi această conştiinţă de sine nu este raportată la absolut ca la ceva superior, ci ea însăşi este absolutul, e identitatea absolută. Dreptul superior al conştiinţei de sine de a fi afirmată ca absolut constă tocmai în faptul că ea se pune pe sine însăşi ; obiectul, dimpotrivă, nu se pune pe sine, el este pus numai de către conştiinţă. Dar această poziţie a obiectului este numai accidentală, ceea ce reiese din caracterul accidental al subiect-obiectului, întrucît acesta este pus ca conştiinţă de sine ; deoarece, acest subiect-obiect este el însuşi ceva condiţionat. De aceea, poziţia lui nu este cea mai înaltă ; este raţiunea pusă într-o formă limitată ; şi numai privit de pe poziţia acestei forme limitate se înfăţişază obiectul ca ceva ce nu se determină pe sine însuşi, ca ceva absolut determinat. De aceea, ambii opuşi [adică subiectul şi obiectul] trebuie să fie puşi în absolut, sau absolutul trebuie să fie pus în amîndouă formele şi în acelaşi timp trebuie să subziste ambii ca separaţi : Subiectul este prin aceasta subiect-obiect subiectiv, iar obiectul subiect-obiectiv obiectiv. Şi fiindcă acum fiecare dintre opuşi (deoarece este pusă o duali-

tate) este un opus ce se opune lui însuşi, iar împărţirea merge la infinit, fiecare parte a subiectului şi fiecare parte a obiectului însuşi este în absolut, o identitate a subiectului şi obiectului ; orice cunoaştere este un adevăr, precum orice fir de praf este o organizaţie.

Numai întrucît obiectul însuşi este un subiect-obiect, este eu = eu absolutul. Eu = eu numai atunci nu se transformă în : 254
eul trebuie să fie identic cu eul cînd eul obiectiv însuşi este subiect = obiect.

Întrucît atît subiectul cît şi obiectul sînt un subiect-obiect, opoziţia subiectului şi obiectului este o opoziţie reală, deoarece ambii sînt puşi în absolut şi posedă, prin aceasta, realitate. Realitatea opuşilor şi opoziţia reală are loc numai datorită identităţii ambilor opuşi *. Dacă obiectul este un obiect absolut, el este ceva de natură numai ideală, precum şi opoziţia este o opoziţie numai ideală. Prin faptul că obiectul este un obiect de natură numai ideală şi nu e în absolut, subiectul devine şi el ceva de natură numai ideală ; şi astfel de factori ideali sînt eul, ca autopunere şi non-eul, ca opunere. Nu importă faptul că eul este numai viaţă şi agilitate, că e activitatea şi acţiunea însăşi, că este tot ce e mai real, mai nemijlocit în conştiinţa fiecărui om ; aşa cum este el opus în chip absolut obiectului, eul nu este ceva real, ci e ceva numai gîndit, este pur produs al reflexiei, e o simplă formă a cunoaşterii. Şi din simple produse ale reflexiei, identitatea nu se poate construi pe sine ca totalitate ; deoarece aceste produse iau naştere făcîndu-se abstracţie de identitatea absolută, care nemijlocit nu se poate comporta faţă de ele decît nimicind şi nu construind. Tocmai astfel de produse ale reflexiei sînt infinitatea şi finitatea, modul-nedeterminat şi modul-determinat etc. De la infinit la finit nu există trecere, cum nu 255
există trecere de la nedeterminat la determinat. Trecerea, ca

---

* Platon exprimă opoziţia reală prin identitatea absolută astfel : „Legătura cu adevărat frumoasă este aceea care din sine şi din conexaţi face una. Deoarece, dacă din trei numere oarecare, sau mase, ori forţe cea mijlocie este pentru cea din urmă ceea ce este pentru ea prima, şi invers : dacă ceea ce este ultima pentru cea mijlocie este cea mijlocie pentru prima, şi apoi, dacă cea mijlocie a devenit prima şi ultima, iar prima şi ultima invers, au devenit ambele mijlocia, ele vor fi cu necesitate toate aceleaşi : dar cele ce sînt aceleaşi una faţă de cealaltă sînt toate una". (*Timaeus*, ed. Stephen, p. 31—32 ; ed. Beck, p. 27—28).

sinteză, devine o antinomie ; dar, o sinteză a finitului cu infinitul, a determinatului cu nedeterminatul reflexia, separarea absolută, nu o poate înfăptui, şi ea este aceea care dă aici legea. Reflexia are dreptul să impună ca valabilă o unitate numai formală, deoarece scindarea în infinit şi finit, operă a ei, a fost îngăduită şi acceptată ; raţiunea sintetizează însă infinitul şi finitul în antinomie, şi prin aceasta le nimiceşte. Dacă o opoziţie ideală este operă a reflexiei, care face cu totul abstracţie de identitatea absolută, dimpotrivă, opoziţia reală este opera raţiunii, care pune contrarele nu numai în forma cunoaşterii, ci şi în forma fiinţei, care pune identitatea şi neidentitatea ca identice. Şi numai o astfel de opoziţie reală este aceea în care subiectul şi obiectul sînt puse amîndouă ca subiect-obiect, subzistînd ambele în absolut şi în ambele absolutul, deci în ambele realitatea. De aceea şi este numai în opoziţia reală principiul identităţii un principiu real. Dacă opoziţia este de natură ideală sau absolută, identitatea rămîne un principiu pur formal ; ea este pusă numai în una dintre formele opuse şi nu se poate impune pe sine ca subiect-obiect. Filozofia al cărei principiu este un principiu formal, devine ea însăşi o filozofie formală ; cum de altfel spune şi Fichte undeva că pentru conştiinţa de sine a lui Dumnezeu — conştiinţă în care prin punerea eului totul ar fi pus — sistemul său ar avea numai justeţă formală. Dimpotrivă, dacă materia, obiectul însuşi este un subiect-obiect, separarea formei şi materiei poate dispărea, iar sistemul, precum şi principiul lui, nu mai sînt sistem şi principiu pur formale, ci sînt formale şi materiale deopotrivă ; prin raţiunea absolută este pus totul. Numai în opoziţia reală poate să se pună pe sine absolutul în forma subiectului sau a obiectului : poate trece subiectul în obiect, sau obiectul în subiect, potrivit esenţei ; poate subiectul să-şi devie sieşi obiectiv, fiindcă originar el este obiectiv sau fiindcă obiectul însăşi este subiect-obiect ; sau poate deveni obiectul subiectiv, fiindcă el este numai originar subiect-obiect. Adevărata identitate constă numai în faptul că ambii [subiect şi obiect] sînt un subiect-obiect şi în acelaşi timp în aceasta constă adevărata opoziţie de care aceştia sînt susceptibili. Dacă nu sînt amîndoi subiect-obiect, opoziţia este de natură ideală şi principiul identităţii este formal. Cînd e vorba de o identitate formală şi de o opoziţie de natură ideală nu este posibilă nici o altă sinteză decît una necompletă, adică identitatea, întrucît sintetizează opuşii, este ea însăşi numai o cantitate, şi diferenţa este calitativă ; după felul categoriilor, la care prima

256

categorie, de exemplu, realitatea, este pusă în a treia categorie (ca a doua) numai cantitativ. Însă invers: dacă opoziția este reală, ea e numai cantitativă; principiul este de natură ideală și reală deopotrivă, el este unica calitate; iar absolutul, care se reconstruiește pe sine din diferența cantitativă, nu este cantitate, ci e totalitate.

Pentru a pune adevărata identitate a subiectului și obiectului, sînt puși aceștia doi ca subiect-obiect; și fiecare pentru sine este acum susceptibil să fie obiectul unei științe particulare. Fiecare dintre aceste științe pretinde să se facă abstracție de principiul celeilalte. În sistemul inteligenței obiectele sînt în sine nimic, natura subzistă numai în conștiință; se face abstracție de faptul că obiectul este o natură și că inteligența ca și conștiința este condiționată de obiect. În sistemul naturii se dă uitării faptul că natura este un ceva știut; determinațiile ideale pe care le primește natura în știință sînt totodată imanente în ea. Însă abstracția pe care aceste științe o fac una de cealaltă nu este o unilateralitate a lor, nu este o abstracție subiectivă de 257
principiul real al celeilalte, abstracție care s-ar fi făcut în scopul cunoașterii și ar dispărea deci pe o poziție superioară: în sensul că, considerate în sine, obiectele conștiinței (care în idealism nu sînt decît produse ale conștiinței) ar fi totuși absolut altceva și ar avea o subzistare absolută în afara esenței conștiinței; iar în schimb natura (care în știința sa este pusă ca determinîndu-se pe sine însăși și ca ideală în sine însăși), considerată în sine, ar fi numai obiect, și orice identitate pe care rațiunea o cunoaște în ea ar fi numai o formă pe care cunoașterea i-o împrumută naturii. Nu se face abstracție de principiul interior ci numai de forma specifică a celeilalte științe, pentru a o păstra pe fiecare pură, adică pentru a menține identitatea interioară a amîndurora; și a face abstracție de particularul celeilalte înseamnă a face abstracție de unilateralitatea ei. Natura și conștiința de sine sînt în ele înseși așa cum sînt puse de speculație în propria știință a fiecăreia din ele. Ele sînt așa în ele înseși, deoarece rațiunea este aceea care le pune; și rațiunea le pune ca subiect-obiect, așadar ca fiind absolutul: și, singurul în-sine este absolutul. Rațiunea le pune ca subiect-obiect, deoarece ea însăși este aceea care se produce pe sine ca natură și ca inteligență și se recunoaște pe sine în ele.

Poziția diferită a celor două științe nu este o poziție contradictorie din cauza identității adevărate în care sînt puse su-

biectul şi obiectul (adică întrucît ambii sînt subiect-obiect) şi fiindcă opoziţia lor este deci o opoziţie reală, aşadar unul din ei este capabil să treacă în celălalt. Dacă subiectul şi obiectul ar fi opuşi în mod absolut, fiind numai unul subiect-obiect, cele două ştiinţe n-ar putea subzista cu valoare egală una lîngă alta ; numai una din poziţii ar fi cea raţională. Cele două ştiinţe sînt posibile exclusiv numai datorită faptului că în amîndouă se con-
258 struieşte unul şi acelaşi lucru în formele necesare ale existenţei lui. Cele două ştiinţe par a se contrazice, deoarece în fiecare din ele absolutul este pus într-o formă opusă [formei celeilalte]. Însă contradicţia lor nu se suprimă prin faptul că numai una dintre ele este afirmată ca fiind unica ştiinţă, iar cealaltă este nimicită de pe poziţia primei. Poziţia mai înaltă, care suprimă într-adevăr unilateralitatea ambelor ştiinţe, este aceea care cunoaşte în ambele acelaşi absolut. Ştiinţa despre subiect-obiectul subiectiv s-a numit pînă acum filozofie transcendentală ; ştiinţa despre subiect-obiectul obiectiv s-a numit filozofie a naturii. În măsura în care ele sînt opuse una faţă de cealaltă, în cea dintîi primează subiectivul, în aceasta din urmă ceea ce e prim este obiectivul. În amîndouă ştiinţele subiectivul şi obiectivul sînt puse în raport de substanţialitate. În filozofia transcendentală subiectul, ca inteligenţă, este substanţa absolută, şi natura este obiect, un accident ; în filozofia naturii natura este substanţa absolută, iar subiectul, inteligenţa, e numai un accident. Poziţia superioară nu este însă nici aceea prin care una sau cealaltă ştiinţă este suprimată, şi este afirmat fie numai subiectul fie numai obiectul ca absolut ; şi poziţie superioară nu este nici aceea prin care sînt amestecate una cu alta ambele ştiinţe.

În ceea ce priveşte amestecarea, ceea ce aparţine ştiinţei naturii amestecat în sistemul inteligenţei dă ipotezele transcendente, care, prin aparenţa unei false unirii a conştiinţei şi a ceea ce e lipsit de conştiinţă, pot deveni amăgitoare. Ele se înfăţişează pentru sine ca naturale, şi în fapt nici nu depăşesc ele palpabilul, ca teoria fibrelor a conştiinţei. În schimb, elementul inteligent ca atare, amestecat în doctrina naturii, dă explicaţiile hiperfizice, şi cu deosebire teleologice. Amîndouă greşelile ce ţin de amestecare pleacă de la tendinţa de a explica, în vederea căreia inteligenţa şi natura sînt puse în relaţie de cauzalitate,
259 una ca temei, cealaltă ca întemeiată ; prin ceea ce nu este decît fixată doar în chip absolut opoziţia, şi prin aparenţa unei astfel de identităţi formale cum este identitatea cauzală, este complet tăiat drumul spre unirea absolută.

Cealaltă poziţie prin care ar fi să fie înlăturată contradicţia dintre cele două ştiinţe ar fi aceea care nu vede în niciuna dintre aceste ştiinţe o ştiinţă a absolutului. Dualismul poate foarte bine accepta ştiinţa inteligenţei şi totuşi să considere lucrurile ca esenţe proprii ; dualismul poate considera în acest scop ştiinţa naturii drept un astfel de sistem despre esenţa proprie lucrurilor. Fiecare ştiinţă ar valora pentru dualism atît cît doreşte ea ; acestea au în pace loc una lîngă alta. Dar astfel ar fi pierdută din vedere esenţa ambelor ştiinţe de a fi ştiinţe ale absolutului ; deoarece absolutul nu este juxtapunere.

Sau, mai există o poziţie potrivit căreia nici una din cele două ştiinţe n-ar avea valoare de ştiinţă a absolutului ; anume poziţia prin care principiul uneia dintre ştiinţe ca pus în absolut (sau absolutul în manifestarea acestui principiu) ar fi suprimat. Poziţia cea mai remarcabilă este în această privinţă poziţia obişnuit aşa-numitului idealism transcendental. S-a afirmat că, această ştiinţă a subiect-obiectului subiectiv este ea însăşi una dintre ştiinţele întregitoare ale filozofiei, dar numai una. Ţine de unilateralitatea acestei ştiinţe faptul că ea afirmă despre sine că este ştiinţa κατ' ἐξοχήν arătîndu-se forma pe care o posedă natura privită plecînd de la ea (de la această ştiinţă). Aici intră în considerare şi forma pe care o primeşte ştiinţa naturii cînd este clădită plecînd de pe această poziţie.

Kant recunoaşte o natură, întrucît el pune obiectul ca pe 260
ceva nedeterminat [de către intelect] ; el înfăţişază natura ca pe un subiect-obiect, întrucît consideră produsul naturii ca scop al naturii ; finalitate fără concept de scop, necesitate fără mecanism : concept şi fiinţă identice. Dar, în acelaşi timp acest fel de a vedea natura are valoare numai teleologică, adică numai ca maximă a intelectului nostru omenesc, intelect mărginit care gîndeşte discursiv, intelect în ale cărui concepte generale nu ar fi incluse fenomenele particulare ale naturii : prin acest fel o m e n e s c de a considera lucrurile nu trebuie să se enunţe nimic în ce priveşte realitatea naturii. Felul acesta de a considera natura rămîne deci ceva cu totul subiectiv iar natura ceva pur obiectiv, ceva numai gîndit. Sinteza naturii determinate de intelect şi totodată nedeterminate într-un intelect sensibil trebuie a n u m e să rămînă o simplă idee ; p e n t r u n o i o a m e n i i trebuie să fie imposibil anume ca explicarea efectuată pe calea mecanismului să coincidă cu finalitatea. Aceste vederi critice foarte de a doua mînă şi de neraţionale se ridică t o t u ş i pînă la i d e e a unui intelect sensibil, adică pînă la

ideea raţiunii, cu toate că ele opun în chip absolut una celeilalte raţiunea omenească şi raţiunea absolută ; în sine, (adică în raţiune) n-ar fi imposibil ca mecanismul naturii să coincidă cu finalitatea naturii. Însă Kant nu a făcut să dispară deosebirea dintre ceea ce e posibil în sine şi ceea ce e real, şi nici n-a înălţat la rangul de realitate necesara idee supremă a unui intelect sensibil. Şi, din această cauză, pe de o parte, îi este în genere imposibil lui Kant în a sa ştiinţă a naturii să înţeleagă posibilitatea forţelor fundamentale ale naturii (pentru care natura este materie, adică ceva absolut opus ceva ce nu se autodetermină), nu poate construi decît o mecanică. Cu sărăcia „forţelor de atracţie şi de repulsie“ * acea ştiinţă a naturii a îmbogăţit deja prea mult materia, fiindcă forţa este ceva
261 interior care produce un exterior, este o autopunere = eu, şi aşa ceva nu-i poate reveni materiei de pe poziţie pur idealistă. Kant concepe materia ca fiind ceva numai obiectiv, obiectiv opus eului ; amintitele forţe sînt pentru el nu numai superflue, ci ele sînt sau pur ideale, şi atunci nu sînt forţe, sau sînt transcendente. Lui Kant nu-i rămîne o construcţie dinamică ci numai o „construcţie matematică“ a fenomenelor **. Conducerea fenomenelor (care trebuie să fie date) prin categorii poate da, desigur, cîteva concepte juste, dar nu poate furniza pentru fenomene nici o necesitate ; şi lanţul necesităţii este elementul formal al caracterului ştiinţific al construcţiei. Conceptele rămîn pentru natură ceva accidental, precum şi natura rămîne pentru concepte ceva accidental. De aceea, sintezele just construite prin categorii n-ar avea în chip necesar dovada justificativă a lor în natura însăşi. Natura poate oferi numai jocuri diverse care ar putea trece de scheme accidentale pentru legi de ale intelectului ; — exemple ale căror elemente particulare şi vii se pierd tocmai întrucît sînt sesizate în ele numai determinaţii de ale reflexiei. Invers : „categoriile“ sînt numai „scheme“ necomplete, sărace „ale naturii“ ***.

Dacă natura e numai materie şi nu este subiect-obiect, nu mai e posibilă o construcţie ştiinţifică a ei pentru care cunoscătorul şi cunoscutul trebuie să fie una. O raţiune, care prin opoziţia ei absolută faţă de obiect s-a transformat pe sine în reflexie, nu poate enunţa apriori despre natură decît prin deducţie

---

* Kant, *Ştiinţa naturii*, p. 27 (ed. 3, Leipzig, 1800).
** *Ibidem*, prefaţă, p. IX.
*** *Ibidem*, p. XV.

mai mult decît că însuşirea ei universală de a fi materie ; acest caracter al ei rămîne ca bază, celelalte determinaţii diverse sînt 262
puse pentru şi prin reflexie. O astfel de deducţie are aparenţa aprioritătii, deoarece produsul reflexiei, conceptul, ea îl pune ca pe ceva obiectiv ; fiindcă altceva nu mai pune, această deducţie rămîne, firește, imanentă. În esenţa ei, o astfel de deducţie este acelaşi lucru cu concepţia care nu recunoaşte în natură decît finalitate exterioară. Deosebirea dintre ele constă numai în faptul că prima pleacă mai sistematic de la un punct determinat, de exemplu, de la corpul fiinţei raţionale ; în amîndouă natura este ceva ce e determinat în chip absolut de concept, de ceva ce-i este străin. Concepţia teleologică care recunoaşte natura ca determinată numai de scopuri exterioare, are sub aspectul integralităţii un avantaj, dat fiind faptul că ea receptează diversitatea naturii aşa cum aceasta este dată empiric. Dimpotrivă, deducţia naturii care pleacă de la un punct determinat şi, din cauza caracterului necomplet al acestuia, mai postulează altceva (în ceea ce constă această deducţie) este nemijlocit mulţumită cu ceea ce e postulat, acesta trebuind să presteze nemijlocit atîta cît pretinde conceptul. Nu o interesează pe această deducţie faptul dacă un obiect real al naturii poate presta numai ceea ce se postulează, şi acest lucru ea nu-l poate afla decît prin experienţă ; cînd obiectul nemijlocit postulat în natură se înfăţişează ca fiind neîndestulător [pentru concept], este dedus un alt obiect ş.a.m.d. pînă ce scopul se găseşte împlinit. Ordinea acestor obiecte deduse depinde de scopurile determinate de la care se pleacă, şi aceste obiecte au legătură unele cu altele numai în măsura în care ele au o raportare la aceste scopuri. Însă, propriu-zis, ele nu sînt susceptibile de conexiune interioară ; deoarece, cînd obiectul dedus nemijlocit este găsit în experienţă ca unul ce nu-i ajunge conceptului care trebuie împlinit, este deschisă calea dispersiunii la infinit ; dispersare care ar fi eventual evitată numai dacă deducţia ar face ca diversele ei puncte să formeze un cerc, în centrul căruia ea nu este însă 263
capabilă să se aşeze, deoarece ea este chiar de la început în exterior. Pentru concept este ceva exterior obiectul, pentru obiect este ceva exterior conceptul.

Aşadar nici una dintre cele două ştiinţe nu se poate constitui ca ştiinţă unică ; nici una nu o poate înlătura pe cealaltă. În felul acesta, absolutul ar fi pus numai în una din formele existenţei sale ; şi îndată ce el se pune pe sine în forma exis-

tenţei, este nevoit să se pună într-o dualitate a formei. Deoarece a-apare şi a-se-scinda este totuna.

Din cauza identităţii interioare a celor două ştiinţe — deoarece ambele înfăţişază absolutul aşa cum se produce el pe sine din potenţele inferioare ale uneia dintre formele fenomenului pînă la totalitate în această formă —, fiecare din ele este egală cu cealaltă din punctul de vedere al legăturilor ei şi al succesiunii gradelor ei. Una este dovada justificativă a celeilalte ; cum a vorbit despre acest lucru un filozof mai vechi cam în felul următor : „Ordinea şi conexiunea ideilor" (subiectivului) „sînt aceleaşi ca conexiunea şi ordinea lucrurilor" (obiectivului) *. Totul este numai într-o unică totalitate ; totalitatea obiectivă şi totalitatea subiectivă, sistemul naturii şi sistemul inteligenţei sînt unul şi acelaşi ; unei determinaţii subiective îi corespunde aceeaşi determinaţie obiectivă.

Ca ştiinţe, ele sînt totalităţi obiective şi înaintează de la limitat la limitat. Dar fiecare limitat este el însuşi în absolut, este deci lăuntric un nelimitat ; el îşi pierde limitarea sa exterioară prin faptul că este pus în conexiune sistematică în totalitatea obiectivă ; în aceasta limitatul posedă adevăr şi ca limitat şi determinarea locului său constituie cunoaşterea despre el. În expresia lui Jacobi, după care sistemele ar fi „o neştiinţă organizată" ** trebuie adăugat numai că neştiinţa — cunoaşterea
231 singularelor — devine ştiinţă prin aceea că este organizată.

În afară de identitatea exterioară întrucît aceste ştiinţe stau izolate, principiile lor se întrepătrund în acelaşi timp cu necesitate unele pe altele nemijlocit. Dacă principiul uneia este subiect-obiectul subiectiv, iar principiul celeilalte este subiect-obiectul obiectiv, atunci în sistemul subiectivităţii este totodată obiectivul, iar în sistemul obiectivităţii este în acelaşi timp subiectivul, — natura este tot atît o idealitate imanentă pe cît este inteligenţa o realitate imanentă. Ambii poli al cunoaşterii şi al fiinţei sînt în fiecare din ei, ambii au deci în ei punctul de indiferenţă ; numai că în unul din sisteme este preponderent polul a ceea ce e de natură ideală, iar în celălalt polul realului. Primul nu ajunge în natură pînă la punctul abstracţiei absolute care se pune în sine însuşi ca punct faţă de expansiunea infinită : cum se construieşte pe sine în raţiune ceea ce e de natură ideală ; acesta din urmă nu ajunge în inteligenţă pînă

---

* Spinoza, *Opera*, t. II, p. 82.
** Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 29.

la înfăşurarea infinitului, care în această contracţie se pune pe sine în afara sa la infinit ; cum se construieşte pe sine realul în materie.

Fiecare sistem este un sistem al l i b e r t ă ţ i i şi al n e c e s i t ă ţ i i în acelaşi timp. Libertatea şi necesitatea sînt factori de natură ideală, deci nu sînt în opoziţie reală ; de aceea, absolutul nu se poate pune pe sine ca absolut în niciuna din cele două forme ; şi ştiinţele filozofiei nu pot fi una un sistem al libertăţii, iar cealaltă un sistem al necesităţii. O astfel de libertate despărţită ar fi o necesitate formală, aşa cum o necesitate scindată ar fi o necesitate formală. Libertatea este caracter al absolutului, dacă acesta este pus ca ceva interior, care, întrucît se pune pe sine într-o formă mărginită, în puncte determinate ale totalităţii obiective, rămîne ceea ce este, adică ceva nelimitat : deci dacă acesta este considerat în opoziţie cu fiinţa sa, adică e considerat ca ceva interior, aşadar cu posibilitatea 265
de a o părăsi pe aceasta şi de a trece în alt fenomen. Necesitatea este caracter al absolutului întrucît acesta este considerat ca ceva exterior, ca o totalitate obiectivă ; deci ca unul în afara altuia, căror părţi nu le revine însă fiinţa, ci numai în întregul obiectivităţii. Deoarece inteligenţa, cît şi natura, prin faptul că sînt puse în absolut, au o opoziţie reală, factorii ideali ai libertăţii şi necesităţii le revin fiecăruia. Dar aparenţa libertăţii, liberul arbitru (adică o libertate în care s-ar face cu totul abstracţie de necesitate sau de libertate ca de o totalitate : ceea ce se poate întîmpla numai întrucît libertatea este afirmată deja înlăuntrul unei sfere singure), precum şi întîmplarea care corespunde, ca necesitate, liberului arbitru (hazard cu care sînt puse unele părţi separate, ca şi cum ele n-ar fi în totalitatea obiectivă şi n-ar fi numai prin ea, ci ar fi pentru sine), liber arbitru şi hazard care nu au loc decît pe poziţii subalterne, sînt exilate din conceptul ştiinţelor absolutului. Dimpotrivă, necesitatea aparţine inteligenţei, ca şi naturii. Deoarece inteligenţei, care este pusă în absolut, îi revine de asemenea şi forma fiinţei ; ea trebuie să se scindeze şi să se manifeste : ea este o organizaţie desăvîrşită de cunoaştere şi intuire. Fiecare din formele ei este condiţionată de forme opuse ; şi cînd identitatea abstractă a formelor, ca libertate, este izolată de formele înseşi, această identitate este numai un pol de natură ideală al punctului de indiferenţă al inteligenţei, pol care are o totalitate obiectivă ca pe celălalt pol imanent. Natura, dimpotrivă, are libertate, fiindcă ea nu este fiinţă în repaos, ci este totodată şi devenire : este

ființă care nu este scindată şi sintetizată din afară, ci se separă şi se uneşte în sine însăşi şi nu se pune pe sine în niciuna din formele sale ca ceva numai limitat, ci se pune liber pe sine ca întreg. Dezvoltarea inconştientă a naturii este o reflexie a forței vii care se scindează la nesfîrşit, dar se pune pe sine însăşi
266 în orice formă limitată şi este identică [cu sine însăşi] ; şi în această măsură, nici o formă a naturii nu este limitată, ci este liberă.

Aşadar, dacă ştiinţa naturii este în genere partea teoretică a filozofiei, iar ştiinţa inteligenţei este partea practică a acesteia, fiecare din aceste ştiinţe are, la rîndul ei, pentru sine o parte teoretică şi o parte practică proprie. După cum în sistemul naturii, identitatea, în potenţa luminii, a materiei grele, nu este în sine, ci este ca potenţă ceva străin, care o scindează şi uneşte ca coeziune şi produce un sistem al naturii anorganice : tot astfel, pentru inteligenţa care se produce în intuiţiile obiective, identitatea este, în potenţa punerii-de-sine, ceva ce nu este dat, — identitatea nu se recunoaşte pe sine în intuiţie ; ambele produceri sînt producere ale identităţii care nu reflectează asupra acţiunii lor, sînt deci obiect al unei părţi teoretice. În schimb, tot astfel după cum în voinţă se recunoaşte pe sine inteligenţa şi se introduce ca pe sine însăşi în obiectivitate nimicindu-i intuiţiile produse în chip inconştient, natura devine practică în natura organică, întrucît lumina se alătură la produsul său şi devine ceva interior. Dacă lumina în natura anorganică pune punctul pe contracţie în afară, în cristalizare, ca pe o idealitate exterioară, în natura organică lumina se formează ca interior pentru contracţia creerului, deja în plantă ca floare, în care principiul interior de lumină se dispersează în culori şi se veştejeşte repede în ele ; dar în plantă, şi mai ferm în animal, lumina se pune pe sine prin mijlocirea polarităţii sexelor, deopotrivă subiectiv şi obiectiv ; individul se caută şi se regăseşte pe sine însuşi în alt individ. Mai intensiv în interior rămîne lumina în animal, în care ea (ca voce mai mult sau mai puţin schimbătoare) îşi pune individualitatea ca pe ceva subiectiv în comunicare generală, ca cunoscîndu-se pe sine şi ca una ce trebuie recunoscută. Întrucît înfăţişează identitatea recon-
267 struind din interior momentele naturii anorganice, ştiinţa naturii posedă în sine o parte practică. Magnetismul practic, reconstruit, este suprimarea forţei gravitaţiei expansive spre exterior în poli, — recontractarea acesteia în punctul de indiferenţă al creierului şi mutarea prin ea a celor doi poli spre inte-

rior ca două puncte de indiferență, așa cum le arată natura și în orbitele eliptice ale planetelor. Electricitatea reconstruită din interior pune diferența de genuri a modurilor de organizare ; fiecare dintre acestea produce diferența prin el însuși, din cauza lipsei sale se pune pe sine în chip ideal, se găsește pe sine în mod obiectiv într-un altul și trebuie să-și dea sieși identitatea prin curgere împreună cu ea. Natura, întrucît prin procesul chimic devine practică, a parcurs, în ea însăși, ca pe ceva interior, a treia poziție pe aceea care mijlocește diferiții ; interior care, ca ton, e un sunet ce se produce înăuntru pe sine (cum al treilea corp al procesului anorganic este ceva lipsit de potență și piere), stinge substanțiabilitatea absolută a ființelor ce diferă, aducîndu-le pe acestea la indiferența recunoașterii reciproce, la indiferența unei puneri de natură ideală, punere care, la rîndul ei, nu sfîrșește prin a se stinge, într-o identitate reală, cum sfîrșește relația de gen.

Pînă acum, cu toată identitatea interioară a lor, am opus una celeilalte cele două științe ; în una dintre ele absolutul este ceva subiectiv, în forma cunoașterii ; în cealaltă absolutul este ceva obiectiv, în forma ființei. Ființa și cunoașterea devin astfel factori de natură ideală sau forme, încît acești factori sînt opuși unul celuilalt ; în amîndouă științele sînt ambii factori, dar în una din științe cunoașterea este materia iar ființa e forma ; în cealaltă ființa este materia și cunoașterea e forma. Absolutul fiind în amîndouă științele același, și acestea înfățișînd nu numai opușii ca forme, ci și faptul că subiect-obiectul se 269
pune în ele, științele înseși nu sînt în opoziție de natură ideală, ci în opoziție reală ; iată de ce ele trebuie să fie considerate în același timp într-o unică continuitate, ca o unică știință coerentă. Întrucît sînt opuse una față de cealaltă, ele sînt, fără îndoială, lăuntric încheiate în ele înseși, sînt totalități, dar în același timp totalități numai relative și ca atare ele tind spre punctul de indiferență ; ca identitate și ca totalitate relativă, punctul de indiferență se află pretutindeni în ele înseși ; ca totalitate absolută, acest punct se află în afara lor. Însă, întrucît ambele sînt științe ale absolutului și opoziția lor este reală, ele sînt legate una de alta ca poli ai indiferenței în chiar aceasta ; aceste științe înseși sînt liniile care leagă polul cu punctul central. Dar acest punct central este el însuși dublu, o dată e identitate, o dată totalitate, și deci cele două științe se înfățișează ca înaintarea dezvoltării sau ca autoconstruire a identității ca totalitate.

Punctul de indiferenţă către care tind amîndouă ştiinţele, întrucît, considerate sub aspectul factorilor lor ideali, ele sînt opuse, este întregul, înfăţişat ca o autoconstruire a absolutului, ţintă ultimă şi supremă a acestor ştiinţe. Mijlocitorul, punctul trecerii de la identitatea care se construieşte pe sine ca natură la construirea sa ca inteligenţă este transformarea în ceva interior a luminii naturii, este, cum spune Schelling *, trăsnetul „a ceea ce e de natură ideală care cade în real" şi autoconstituirea lui ca punct. Acest punct, ca raţiune punct de cotitură a ambelor ştiinţe, este vîrful cel mai înalt al piramidei naturii, este produsul ei suprem, la care, împlinindu-se pe sine, ajunge natura ; dar ca punct, el este nevoit de asemenea să-şi înfăptuiască expansiunea într-o natură. Cînd ştiinţa s-a situat în acest punct ca centru şi s-a împărţit, plecînd de la el, în două părţi, repartizînd uneia din părţi producerea inconştientă iar celeilalte pe
269 cea conştientă, ea, ştiinţa, ştie totodată că inteligenţa, ca factor real, ia în acelaşi timp cu sine de cealaltă parte întreaga autoconstrucţie a naturii, avînd în sine ceea ce precede sau o sprijină ; precum ştie şi că în natură, ca factor real, este de asemenea imanent ceea ce în ştiinţă îi este opus ei, naturii. Şi cu aceasta sînt suprimate orice idealitate a factorilor şi forma lor unilaterală ; aceasta este unica poziţie superioară în care cele două ştiinţe sînt pierdute una într-alta, întrucît separaţia lor este recunoscută numai ca ceva ştiinţific, iar idealitatea factorilor e recunoscută numai ca ceva afirmat în acest scop.

Această concepţie este nemijlocit numai negativă, ea este numai suprimarea separaţiei celor două ştiinţe şi a formelor în care s-a pus pe sine absolutul ; ea nu este o sinteză reală, nu este punctul de indiferenţă absolut în care aceste forme sînt nimicite prin aceea că subzistă ambele unite. Identitatea originară, care şi-a desfăşurat contracţia inconştientă (subiectiv : a simţirii — obiectiv : a materiei) în iuxtapunerea şi succesiunea spaţiului şi timpului organizate la infinit (în totalitate obiectivă) şi a opus acestei expansiuni contracţia ce s-a constituit pe sine prin nimicirea expansiunii în punctul care se cunoaşte pe sine (punct subiectiv) raţiune (totalitatea subiectivă), această identitate originară trebuie să unească cele două totalităţi în intuiţia absolutului care îşi devine sieşi obiectiv în totalitate desăvîrşită : în intuiţia veşnicei deveniri a lui Dumnezeu ca om, a mărturiei Cuvîntului de la început.

---

* *Revista de fizică speculativă*, vol. II, caietul 2, p. 116.

Această intuiție a absolutului care se organizează pe sine însuși, sau a absolutului care se cunoaște pe sine ca obiectiv, poate fi din nou considerată într-o polaritate, întrucît factorii acestui echilibru, de o parte conștiința, de cealaltă inconștientul, sînt puși ca preponderenți. Această intuiție se înfățișază în a r t ă mai mult concentrată într-un punct și precipitînd conștiința ; fie în, propriu-zis, așa-numita artă, ca operă, care, ca 270
obiectivă, este pe de o parte durabilă, pe de altă parte poate fi considerată cu intelectul ca un exterior mort : un produs al individului, al geniului, dar aparținînd umanității ; — fie în religie, ca mișcare vie, care, ca subiectivă umplînd numai momente, poate fi afirmată de intelect ca ceva pur interior, ca produs al unei mulțimi, al unei genialități universale, dar aparținînd și fiecărui individ. În s p e c u l a ț i e acea intuiție se înfățișează mai mult ca conștiință și ca ceva răspîndit în conștiință, ca o activitate a rațiunii subiective care suprimă obiectivitatea și ceea ce e lipsit de conștiință. Dacă artei, în cuprinsul ei adevărat, i se înfățișază absolutul mai mult în forma ființei absolute, el apare speculației mai mult ca ceva ce se creează pe sine însuși în intuiția sa infinită. Dar, întrucît speculația înțelege absolutul f ă r ă î n d o i a l ă ca devenire, ea pune t o t o d a t ă identitatea devenirii și a ființei ; și ceea ce i se înfățișează ca ceva ce se creează pe sine este pus în același timp ca fiind ființa originară absolută, care poate deveni numai întrucît este. În felul acesta, speculația știe să-și ia ea însăși preponderența pe care o are în ea conștiința : o preponderență care de altfel este ceva neesențial. Ambele, arta și speculația, sînt în esența lor slujbă divină. Amîndouă sînt o intuire vie a vieții absolute, și deci sînt una cu aceasta.

Speculația și cunoașterea ei sînt așadar în punctul de indiferență, dar nu sînt în ele înseși și pentru ele înseși în adevăratul punct de indiferență ; ca să se afle în acesta, depinde de faptul dacă ea se recunoaște pe sine numai ca una din laturile acestui punct. Filozofia transcendentală este una din științele absolutului, deoarece subiectul este însuși subiect-obiect și e deci rațiune ; dacă ea se pune pe sine ca absolut, întrucît e această rațiune subiectivă, ea este rațiune pură, adică formală, ale cărei produse, ideile, sînt absolut opuse sensibilității sau naturii și nu 271
pot servi fenomenelor decît ca regulă a unei unități care le este străină. Întrucît absolutul este pus în forma unui subiect, această știință are o limită care îi este imanentă. Ea se ridică la nivelul științei absolutului și pînă la punctul de indiferență abso-

lută numai cunoscîndu-şi limita şi suprimînd-o pe aceasta şi pe sine, şi anume ştiinţific. Deoarece, fără îndoială, s-a vorbit mult odinioară despre stîlpii de graniţă ai raţiunii şi idealismul transcendental recunoaşte şi el bariere neinteligibile ale conştiinţei de sine înăuntrul cărora sîntem o dată închişi, dar în timp ce barierele sînt înfăţişate acolo ca stîlpi de frontieră ai raţiunii iar aici ca neinteligibili, ştiinţa îşi recunoaşte neputinţa de a se ridica prin ea însăşi, adică nu printr-un *salto mortale*, sau de a face din nou abstracţie de subiectivul în care ea a pus raţiunea.

Deoarece filozofia transcendentală îşi pune subiectul ca subiect-obiect, fiind astfel o latură a punctului de indiferenţă absolut, fără îndoială este în ea totalitatea ; întreaga filozofie a naturii este cuprinsă ca cunoaştere înăuntrul sferei sale. Şi nu i se poate interzice ştiinţei cunoaşterii — care ar constitui numai o parte a filozofiei transcendentale — (cum nu i se poate interzice logicii) să pretindă forma pe care ea o adaugă cunoaşterii şi identitatea care este în cunoaştere, sau, mai curînd, să izoleze forma ca conştiinţă şi să construiască fenomenul pentru sine. Dar această identitate, izolată, ca şi conştiinţă pură, de orice divers al cunoaşterii, se dovedeşte a fi o identitate relativă prin faptul că în niciuna dintre formele sale ea nu iese din condiţionarea sa prin ceva opus.

Principiul absolut, unicul temei real şi poziţie fermă a filozofiei este, atît în filozofia lui Fichte cît şi în filozofia lui Schelling, intuiţia intelectuală ; spuse lucrurile în termenii re-
272 flexiei, este identitatea subiectului şi obiectului. Aceasta devine în ştiinţă obiect al reflexiei ; şi de aceea este reflexia filozofică ea însăşi intuiţie transcendentală, ea face din sine însăşi obiect şi este una cu el, prin ceea ce ea este speculaţie. Din acest motiv, filozofia lui Fichte este produs autentic al speculaţiei. Reflexia filozofică este condiţionată, adică intuiţia transcendentală apare în conştiinţă datorită liberei abstracţii de orice diversitate a conştiinţei empirice, şi, în această măsură ea este ceva subiectiv. Cînd reflexia filozofică face din sine însăşi, în această măsură, un obiect, ea face din ceva condiţionat principiu al filozofiei sale ; pentru a sesiza pură intuiţia transcendentală, reflexia filozofică este nevoită să mai facă abstracţie şi de acest subiectiv ; încît intuiţia transcendentală, ca bază a filozofiei, să nu fie pentru reflexie filozofică nici subiectivă, nici obiectivă, nici conştiinţă de sine, opusă materiei, nici materie opusă conştiinţei de sine, ci să fie identitate absolută, nici su-

biectivă, nici obiectivă, să fie intuiţie transcendentală pură. Ca obiect al reflexiei, reflexia filozofică devine subiect şi obiect ; aceste produse ale reflexiei pure reflexia filozofică, în opoziţia sa subzistentă, le pune în absolut. Opoziţia reflexiei speculative nu mai este un obiect şi un subiect, ci e o intuiţie transcendentală subiectivă, şi o intuiţie transcendentală obiectivă : prima este eu, aceasta din urmă e natură, ambele sînt manifestările cele mai înalte ale raţiunii absolute care se intuieşte pe sine însăşi. În faptul că aceste două contrare (fie că ele se numesc eu şi natură, conştiinţa de sine pură şi conştiinţa de sine empirică, fie că se numesc cunoaştere şi fiinţă, autopunere şi opunere, finitate şi infinitate) sînt puse deopotrivă în absolut, în această antinomie reflexia obişnuită nu vede nimic decît contradicţie ; numai raţiunea [vede] în această contradicţie adevărul, contradicţie prin care ambele contrare sînt puse şi ambele sînt nimicite, contradicţie prin care nu sînt niciuna şi în acelaşi timp sînt amîndouă.

273 A rămas să mai vorbim, pe de o parte, despre părerea lui Reinhold referitoare la filozofia lui Fichte şi la filozofia lui Schelling, pe de altă parte, despre propria filozofie a lui Reinhold.

În ce priveşte acea părere, în primul rînd, Reinhold a trecut cu vederea diferenţa dintre cele două filozofii ca sisteme şi le-a considerat ca altceva, nu ca filozofii.

Reinhold pare a nu fi bănuit că de ani şi ani încoace în faţa publicului se află o altă filozofie decît purul idealism transcendental : el vede în chip uimitor în filozofia pe care a elaborat-o Schelling numai un principiu al inteligibilului, al subiectivităţii, „eul" *. Reinhold este capabil să spună într-o unică asociaţie de idei că „Schelling a făcut descoperirea că absolutul, întrucît nu este simplă subiectivitate, nu e altceva, şi nu poate fi altceva, decît pura obiectivitate, sau pura natură ca atare", şi că „drumul care duce aici este acela de a pune absolutul în identitatea absolută a inteligenţei şi a naturii" **. Deci Reinhold e în stare să înfăţişeze dintr-o unică trăsătură principiul lui Schelling în felul următor : *a)* absolutul, întrucît nu este simplă subiectivitate, e pură obiectivitate, nu este deci identitatea amîndurora, şi *b)* absolutul este identitatea amîndurora. Invers, principiul identităţii subiectului şi obiectului ar fi
274 trebuit să devină calea spre a înţelege că absolutul ca identitate nu este nici simplă subiectivitate, nici simplă obiectivitate. Reinhold înfăţişează apoi just raportul dintre cele două ştiinţe, în sensul că „amîndouă sînt numai vederi diferite despre unul şi acelaşi lucru", dar, firesc, nu „despre absoluta identitate, nu despre singurătate *(Allein)*". Şi tocmai de aceea nu este principiul uneia dintre cele două ştiinţe, nici principiul celei-

---

* Reinhold, *Contribuţii*, caietul I, p. 86—87.
** *Ibidem*, p. 85—86.

lalte simpla subiectivitate şi nici simpla obiectivitate, şi încă şi mai puţin este acesta principiul în care singur se întrepătrund acele ştiinţe, adică eul pur, care, asemenea naturii, este îngheţat în punctul de indiferenţă absolut.

„Cine este stăpînit de iubirea de adevăr şi crede în el, şi nu e cucerit de sistem, spune Reinhold, se convinge uşor că greşala soluţiei descrise rezidă în felul în care este concepută problema". Dar unde se află, potrivit descrierilor lui Reinhold, greşala a ceea ce este conform lui Schelling filozofia ? şi cum a fost posibil felul acesta de a concepe filozofia ? iată întrebări cu privire la care nu este aşa de uşor să găsim lămuriri.

Nu poate servi la nimic să trimiţi la introducerea idealismului transcendental însăşi, introducere în care este stabilit raportul său faţă de întregul filozofiei şi e înfăţişat conceptul acestui întreg al filozofiei ; deoarece în aprecierile pe care le face despre idealismul transcendental Reinhold se limitează la amintita introducere, şi vede în ea contrarul a aceea ce este în ea. Tot atît de puţin putem atrage atenţia [cititorului] asupra unor locuri izolate ale acelei *Introduceri,* locuri unde este exprimat în chipul cel mai precis adevăratul punct de vedere, deoarece Reinhold el însuşi citează textele cele mai precise în prima sa apreciere a acestui sistem ; texte care exprimă că numai „într-o singură ştiinţă fundamentală necesară a filozofiei, în idealismul transcendental, subiectivul este ceea ce e prim" *, şi nu este — cum se prezintă lucrul, nemijlocit pe 275
dos, la Reinhold — ceea ce e prim al întregii filozofii, şi nici, ca ceva pur subiectiv, şi numai principiul idealismului transcendental, ci e ceea ce e prim ca subiect-obiect subiectiv.

Pentru cei ce sînt capabili să înţeleagă din expresii precise nu contrarul acestora, nu este poate lucru de prisos să li se atragă atenţia în afară de *Introducerea* la sistemul idealismului transcendental şi, se înţelege, de bucăţile mai noi din *Revista de fizică speculativă,* asupra articolului al doilea al primului volum al acesteia, articol în care Schelling se exprimă astfel : „Filozofia naturii este o explicaţie fizicală a idealismului ; natura a aşezat deja de departe fundamentul pentru înălţimea pe care ea o atinge în raţiune. Filozoful pierde din vedere acest lucru numai fiindcă el îşi receptează obiectul, deja o dată cu primul său act, în cea mai înaltă a lui potenţă, ca eu, ca conştiinţă, şi numai fizicianul descoperă această iluzie... Idealistul

* Schelling, *Idealismul transcendental,* p. 5—7 (ed. Tübingen, 1800).

are dreptate cînd face din raţiune creator al lumii, el are pentru sine intenţia proprie a naturii în ce priveşte omul, dar tocmai fiindcă este intenţia naturii, acest idealism însuşi devine ceva explicabil ; şi cu acesta coincide realitatea teoretică a idealismului. Abia cînd oamenii vor învăţa să gîndească pur obiectiv fără nici un amestec al subiectivului, vor putea înţelege acest lucru" *.

Dacă Reinhold vede „principalul defect al filozofiei de pînă acum" în faptul că pînă acum „gîndirea a fost înfăţişată ca avînd caracterul unei activităţi pur subiective", şi cere „să se încerce să se facă abstracţie de subiectivitatea ei" **, caracterul fundamental formal al filozofiei lui Schelling, aşa cum este el implicat nu numai în cele mai sus citate, ci şi în principiul întregului sistem al lui Schelling, constă în a face abstracţie de subiectivul intuiţiei transcendentale ; caracter care a ajuns să fie exprimat şi mai precis în *Revista de fizică speculativă*, vol. II, art. 1, cu ocazia obiecţiilor lui Eschenmeyer împotriva filozofiei naturii, obiecţii luate din temeiurile idealismului transcendental, în care totalitatea ar fi pusă numai ca o idee, ca un gînd, aceasta înseamnă ca ceva subiectiv.

276

În ceea ce priveşte părerea lui Reinhold despre latura comună a celor două sisteme, adică latura datorită căreia ele sînt filozofii speculative, acestea se înfăţişează poziţiei aparte a lui Reinhold cu necesitate ca fiind ceva aparte şi, în consecinţă, nu ca filozofii. Dacă, după Reinhold, „sarcina esenţială, tema şi principiul filozofiei este să întemeieze realitatea cunoaşterii prin analiză", adică prin separare ***, speculaţia, a cărei sarcină supremă este să suprime separaţia în identitatea subiectului şi obiectului, nu are, firește, nici o importanţă şi cea mai esenţială latură a unui sistem filozofic, adică aceea de a fi speculaţie, poate atunci să nu fie luată în considerare ; sistemul nu mai este decît o vedere particulară şi o mai mare sau mai mică confuzie spirituală. Astfel i se înfăţişează lui Reinhold, de exemplu, şi „materialismul" numai sub aspectul „unei confuzii spirituale care în Germania nu este autohtonă" **** ; Reinhold nu consideră nicidecum drept nevoie

---

* Schelling, *Idealismul transcendental*, p. 84—85.
** Reinhold, *Contribuţii*, caietul I, p. 98, 96.
*** *Ibidem*, p. 1—2, 90.
**** *Ibidem*, p. 77.

filozofică autentică suprimarea sciziunii în formă de spirit şi materie. Dacă ţara de cultură vestică din care a ieşit acest sistem îl îndepărtează de altă ţară, se pune întrebarea dacă această îndepărtare nu îşi avea cumva originea într-o unilateralitate opusă culturii. Şi chiar dacă valoarea ştiinţifică a sistemului ar 277
fi cu totul neînsemnată, nu trebuie să ignorăm faptul că, de exemplu, în *Système de la nature* vorbeşte un spirit în delir pe timpul în care a apărut opera, spirit care se reproduce pe sine în ştiinţă ; nu trebuie să ignorăm faptul că revolta şi durerea cauzate de înşelătoria generală a epocii, de ruina imensă a naturii, de minciuna fără margini care se numea pe sine adevăr şi dreptate, această întristare profundă cauzată de toate acestea şi străbătînd întreaga operă, îşi mai păstrează destulă forţă ca absolutul, fugit din manifestările vieţii, să se construiască pe sine într-o ştiinţă ca adevăr cu exigenţă autentic filozofică şi făcînd uz de adevărată speculaţie ; ştiinţă a cărei formă se înfăţişează în principiul local [autohton] al obiectivului, după cum cultura germană, dimpotrivă, se aciuează, adesea fără speculaţie, în forma subiectivului, de care ţine şi iubirea şi credinţa.

Deoarece latura analitică, bazată pe opoziţie absolută, e nevoită să treacă cu vederea la o filozofie tocmai latura filozofică a acesteia, îi pare acestei laturi analitice cu totul curios faptul că Schelling „a introdus în filozofie îmbinarea finitului cu infinitul", cum se exprimă Reinhold ; — ca şi cînd a filozofa ar fi altceva decît a pune finitul în infinit. Cu alte cuvinte, laturii analitice îi pare straniu cu totul faptul că trebuie să fie introdusă filozofarea în filozofie !

Tot astfel, lui Reinhold îi scapă din vedere, în sistemul fichtean şi schellinghian, nu numai latura speculativă, în general filozofică, ci el consideră ca descoperire importantă şi ca revelaţie faptul că pentru el principiile acestei filozofii se transformă în tot ce e mai particular, iar ceea ce este cel mai general, adică identitatea subiectului şi obiectului, se converteşte pe sine pentru el în tot ceea ce e mai particular, anume : în „propria individualitate individuală a domnilor Fichte şi Schelling" *. Dacă Reinhold cade astfel de pe muntele princi- 278
piului său mărginit şi al felului său mărginit de a vedea în prăpastia felului mărginit de a vedea al acestor sisteme, lucrul este de înţeles şi e necesar. Dar accidentală şi odioasă este in-

* *Ibidem*, p. 153.

terpretarea prin care Reinhold, mai înainte în *Mercurul german* şi mai amănunţit în proximul caiet al *Contribuţiilor* *, explică particularitatea acestor sisteme pe bază de imoralitate şi anume în sensul că imoralitatea ar fi primit în aceste sisteme forma unui principiu şi forma filozofiei. O astfel de interpretare poate fi considerată cum vrem şi tratată ca vrednică de milă, ca o ieşire cauzată de amărăciune etc., deoarece aşa ceva este o fărădelege. Fără îndoială, o filozofie oarecare ia naştere din epoca sa, şi dacă starea de ruptură interioară a acesteia vrem s-o considerăm drept o imoralitate, filozofia se naşte din imoralitate ; — dar pentru a restaura pe om împotriva dărăpănării epocii şi pentru a păstra totalitatea pe care a distrus-o timpul.

În ce priveşte propria filozofie a lui Reinhold, el ne oferă o istorie publică a ei, în sensul că, în cursul metempsihozei filozofice a lui, el a peregrinat mai întîi prin filozofia kantiană, după părăsirea acesteia prin cea fichteană, de aici s-a mutat în filozofia lui Jacobi şi, de cînd a părăsit-o şi pe aceasta, s-a stabilit în logica lui Bardili. După ce, potrivit paginii 163 a *Contribuţiilor*, Reinhold „şi-a limitat în sensul cel mai propriu al cuvîntului studierea acestora la simplă învăţare, la pură receptare şi reflectare asupra lor, pentru a supune alintata imaginaţie şi pentru a alunga, în sfîrşit, din cap vechile tipuri transcendentale cu ajutorul noilor tipuri ra-
279 ţionaliste", începe de-acum prelucrarea acestora în *Contribuţii pentru o mai uşoară privire de ansamblu asupra situaţiei filozofiei la începutul secolului al 19-lea.* Aceste *Contribuţii* privesc în înaintarea culturii spiritului omenesc atît de importanta epocă a începutului unui nou secol, „dorindu-i acestuia norocul de a fi fost într-adevăr descoperită cauza tuturor revoluţiilor filozofice — nu mai curînd şi nu mai tîrziu decît în penultimul an al secolului al 18-lea şi de a fi fost astfel suprimată în lucrul însuşi" **. După cum *La revolution est finie* a fost decretată în foarte dese rînduri în Franţa, tot aşa şi Reinhold a anunţat deja mai multe sfîrşituri ale revoluţiei filozofice. Acum el cunoaşte ultima terminare a terminărilor, „cu toate că relele urmări ale revoluţiei transcendentale vor mai dura încă mult timp" : Reinhold adaugă aici şi fraza : dacă cumva el „se înşală şi acum

* Ceea ce, de cînd a fost scris prezentul studiu, Reinhold a şi făcut.

** *Contribuţii*, caietul I, prefaţă, p. VI, IV.

din nou ? Dacă cu toate acestea şi acest sfîrşit adevărat şi, propriu-zis, n-ar putea fi eventual, la rîndul lui, numai începutul unei noi întorsături strîmbe ?" *. Mai curînd ar trebui pusă întrebarea dacă acest sfîrşit, pe cît de puţin este el capabil să fie un sfîrşit, este oare capabil să fie începutul a ceva.

Tendinţa spre întemeiere şi adîncire, filozofarea înainte de filozofie, a ştiut anume în sfîrşit să se exprime pe sine în chip desăvîrşit. Această tendinţă a descoperit exact ceea ce trebuie să fie făcut : este transformarea filozofiei în ceea ce are formal în ea cunoaşterea, în logică.

Dacă filozofia, ca întreg, se întemeiază pe sine şi întemeiază realitatea cunoştinţelor în sine însăşi, potrivit formei sale şi conţinutului său, dimpotrivă, întemeierea şi aprofundarea, în încurcătura lor cauzată de analizare şi argumentare, de „fiindcă" şi „întrucît", de „atunci" şi de „în măsura în care" nu ies nici din ele înseşi, şi nici nu intră înăuntrul filozofiei. 280
Pentru anxietatea neîncetată care în zelul ei nu face decît să crească mereu, toate cercetările sînt începute prea de vreme şi orice început este o anticipare, precum orice filozofie nu este decît un exerciţiu prealabil. Ştiinţa afirmă că ea se întemeiază pe sine în sine prin faptul că pune fiecare parte a sa ca absolută, şi constituie prin aceasta, în început şi în fiecare punct izolat, o identitate şi o cunoaştere. Ca totalitate obiectivă cunoaşterea se întemeiază pe sine în acelaşi timp tot mai mult, pe măsură ce se formează ; şi părţile ei sînt întemeiate numai simultan cu acest întreg al cunoştinţelor. Centru şi cerc sînt astfel raportate unul la altul, încît primul început al cercului este deja raportare la centru, iar acesta nu este centru complet cînd nu sînt înfăptuite toate raportările sale (cercul întreg) ; un întreg care are tot atît de puţin nevoie de o mînuire specială a întemeierei, pe cît de puţin are nevoie pămîntul de o mînuire specială, — de forţa care îl face să se rotească în jurul soarelui şi care îl menţine totodată în întreaga diversitate vie a formelor sale.

Dar întemeierea se ocupă cu căutarea neîncetată a mînuirii şi cu încercarea de a da un asalt filozofiei celei vii ; ea face din acest asalt adevărată operă ; iar prin principiul său ea îşi face imposibilă ajungerea la cunoaştere şi la filozofie. Cunoaşterea logică, cînd înaintează într-adevăr pînă la raţiune, trebuie condusă pînă la rezultatul că în raţiune această cunoaş-

* *Ibidem*, pp. V—VI.

tere se nimiceşte pe sine ; ea trebuie să recunoască antinomia ca lege supremă a sa. În tema reinholdiană a aplicării gîndirii, „gîndirea ca putinţă de repetare infinită a lui *A* ca *A* în *A* şi
281 prin *A*“ * devine, fără îndoială, şi antinomică, întrucît în aplicare *A* este, în fapt, pus ca *B*. Dar această antinomie este cu totul inconştientă şi nerecunoscută, deoarece gîndirea, aplicarea şi materia sa stau în pace una lîngă cealaltă. De aceea, gîndirea ca facultate a unităţii abstracte, ca şi cunoaşterea, sînt numai formale şi întreaga întemeiere ar fi să fie numai „problematică şi ipotetică“, pînă cînd, cu timpul, în înaintarea problematicului şi ipoteticului, se dă peste „adevărul originar în adevăr şi peste adevăr prin adevărul originar“ **. Dar, pe de o parte, acest lucru este imposibil, deoarece, pornind dintr-o formalitate absolută, nu se poate ajunge la nici o materialitate (ambele sînt absolut opuse), şi încă şi mai puţin la o sinteză absolută (care trebuie să fie mai mult decît o simplă „adunare“) ; pe de altă parte, cu ipotetic şi cu problematic nu este în genere absolut nimic întemeiat. Sau atunci cunoaşterea este raportată la absolut, ea devine identitate a subiectului şi obiectului, a gîndirii şi a materiei ; astfel ea nu mai este formală, a luat naştere o cunoaştere supărătoare şi întemeierea înainte de cunoaştere a dat iarăşi greş. Fricii de a ajunge înăuntrul cunoaşterii nu-i rămîne altceva decît să se încălzească cu iubirea şi credinţa sa, iar tendinţei fixe şi aspiraţiei sale să se încălzească cu analizare, metodizare şi povestire.

Cînd asaltarea nu sare dincolo de şanţ, greşala nu este pusă în sarcina permanentizării acestei asaltări, ci este transpusă asupra metodei acesteia. Iar adevărata metodă ar fi aceea prin care cunoaşterea ar fi atrasă deja dincoace de groapă în spaţiul de mişcare al asaltării însăşi şi filozofia ar fi redusă la logică.

Nu putem trece îndată la considerarea acestei metode prin
282 care filozofia trebuie să fie mutată în circumscripţia asaltării sau a accesului [la ea] ; ci trebuie să vorbim mai întîi despre p r e s u p o z i ţ i i l e pe care Reinhold le consideră ca fiind necesare f i l o z o f i e i, aşadar trebuie să vorbim despre accesul la acces.

---

* *Contribuţii*, p. 108.

** *Ibidem*, p. 90—91.

Reinhold consideră drept „condiție premergătoare" a filozofării, condiție de la care trebuie să plece străduința de a examina fondul cunoașterii, dragostea de adevăr și de certitudine ; și fiindcă acest lucru „este recunoscut în curînd și cu destulă ușurință", Reinhold nici nu se ocupa mai departe de el *. Și, de fapt, obiectul reflexiei filozofice nu poate fi altceva decît ceea ce e adevărat și cert. Însă cînd conștiința este plină cu acest obiect, reflexia asupra subiectivului, în formă de iubire, nu are loc în ea. Abia această reflexie produce iubirea, întrucît reflexia fixează subiectivul ; și anume, reflexia face din iubire, care are un obiect atît de sublim cum e adevărul, ceva foarte sublim, așa cum nu mai puțin o pretinde individul animat de o astfel de iubire.

A doua condiție esențială a filozofării, „credința în adevăr ca adevăr, nu este recunoscută atît de ușor ca iubirea", crede Reinhold. „Credința" ar fi exprimat desigur îndeajuns ceea ce este de exprimat : cu privire la filozofie s-ar putea eventual vorbi despre credința în rațiune, ca de veritabila sănătate ; caracterul superfluu al expresiei : „credință în adevăr ca adevăr", în loc s-o facă pe aceasta mai edificatoare, introduce în ea ceva fals. Lucru principal este că Reinhold declară serios că el „nu trebuie să fie întrebat : ce este credința în adevăr ? Pentru cine acest lucru nu este prin sine însuși limpede, acela nu are și nu cunoaște trebuința ca acesta să-i fie dovedit în cunoaștere, cunoaștere care nu poate pleca decît de la această credință. El nu se pricepe în însăși întrebarea despre care e 283
vorba" ; iar Reinhold „nu mai are deci nimic să-i spună" **.

Dacă Reinhold se crede îndreptățit să postuleze, avem de asemenea pre-supoziția a ceva ce este deasupra oricărei demonstrații, și dreptul și necesitatea decurgînd de aici a postulării, în postulatul intuiției transcendentale. Fichte și Schelling, cum spune Reinhold însuși, „au descris" doar „activitatea proprie a rațiunii pure, intuiția transcendentală, ca pe o acțiune care se reîntoarce în sine" ***, dar Reinhold nu are absolut nimic de spus aceluia căruia i-ar fi putut parveni întrebarea referitoare la descrierea credinței reinholdiene. Totuși el face mai mult decît crede că este obligat să facă. Reinhold determină credința, cel puțin prin caracterul opus al ei față de cunoaștere, ca pe

---

* *Ibidem*, p. 67.
** *Ibidem*, p. 69.
*** *Ibidem*, p. 141.

ceva ce considerăm cu adevărat, nerezultînd din nici o cunoaştere ; şi determinarea a ceea ce este cunoaşterea se va invedera în cursul întemeierii problematice şi ipotetice, după cum şi sfera comună a cunoaşterii şi a credinţei, şi deci descrierea va deveni completă.

Dacă Reinhold se crede, pe sine, ridicat printr-un postulat, deasupra a tot ce ai spune mai mult, în schimb, îi pare curios că domnii Fichte şi Schelling postulează. Postulatul lor trece în faţa lui ca idiosincrazie „avînd conştiinţa anumitor indivizi extraordinari, dotaţi cu un simţ special în acest scop, indivizi în ale căror scrieri însăşi raţiunea pură îşi publică cunoaşterea sa activă şi acţiunea ei ştiutoare" * şi Reinhold crede şi el (p. 143) „a se fi aflat în acest cerc fermecat, a fi ieşit din el şi a fi acum în măsură să reveleze misterul". Ceea ce trăncăneşte el şcolă-
284 reşte este că ceea ce e mai general, activitatea raţiunii, se transformă pentru el în ceea ce este mai particular, într-o idiosincrazie a domnilor Fichte şi Schelling.

Nu mai puţin trebuie acela pentru care iubirea şi credinţa reinholdiană nu sînt în sine ceva clar, şi căruia Reinhold nu are nimic să-i spună despre acestea, să-l considere prins în cercul fermecat al unui arcan [secret], arcan al cărui posesor, ca reprezentant al iubirii şi al credinţei, pretinde a fi înzestrat cu un simţ aparte ; — al unui arcan [secret] care se „arată şi prezintă" în conştiinţa acestui individ extraordinar, şi care s-a voit „să se traducă pe sine în lumea simţurilor" prin scurtul tratat de logică şi prin contribuţiile care îl elaborează etc.

Postulatul iubirii şi al credinţei sună oarecum mai agreabil şi mai blînd decît o atît de uimitoare cerinţă a unei intuiţii transcendentale. Publicul poate fi edificat mai mult printr-un postulat blînd, iar prin asprul postulat al intuiţiei transcendentale el poate fi dezgustat ; numai că acest lucru nu are nici o importanţă pentru ceea ce este principal.

Ajungem acum la presupoziţia principală care, în sfîrşit, priveşte în mod mai nemijlocit filozofarea. Ceea ce „trebuie să premeargă filozofiei în chip provizoriu, pentru ca să poată fi imaginată cel puţin ca încercare", este numit de Reinhold „adevărul originar **, ceea ce este adevărat şi cert pentru sine însuşi,

---

* *Contribuţii*, p. 140.

** Reinhold păstrează aici limbajul lui Jacobi, dar nu şi conţinutul acestui limbaj ; „el a trebuit", aşa cum spune, „să-l părăsească

temeiul explicativ al oricărui adevăr inteligibil" ; însă „cu ceea ce începe filozofia trebuie să fie primul adevăr inteligibil", şi anume : „adevăratul prim inteligibil", care pînă una alta, „este 285
acceptat în filozofare ca năzuinţă numai în mod problematic şi ipotetic. Iar în filozofare ca cunoaştere se confirmă a fi ca singur prim posibil numai atunci şi întrucît rezultă cu deplină certitudine : că şi de ce acest prim însuşi (şi posibilitatea şi realitatea cognoscibilului ca şi a cunoaşterii) ar fi posibil datorită adevărului originar ca temei originar a toate, adevăr originar care se manifestă în posibil şi în real ; şi [rezultă cu deplină certitudine] cum şi pentru ce acest prim ar fi adevărat datorită adevărului originar care, în afara relaţiei sale cu posibilul şi realul, în care se revelează, este ceea ce e pur şi simplu ininteligibil, inexplicabil şi inexprimabil" *.

Vedem din această formă a absolutului ca adevăr originar că, potrivit celor de mai sus, în filozofie nu este vorba de producerea cunoaşterii şi a adevărului prin mijlocirea raţiunii ; vedem că absolutul în forma adevărului nu este opera raţiunii, ci absolutul este deja în sine şi pentru sine ceva adevărat şi cert, este deci ceva ce e cunoscut şi ştiut. Raţiunea nu-şi poate conferi sieşi nici un raport activ faţă de el, dimpotrivă, orice activitate a raţiunii, orice formă care ar obţine absolutul prin raţiune, ar trebui considerată ca modificare a lui, iar modificarea adevărului originar ar fi producere a erorii. Prin urmare, a filozofa ar însemna să primim în noi cu o receptivitate absolut pasivă ştiutul deja gata făcut ; şi comoditatea acestei maniere nu poate fi contestată. Nu e nevoie să reamintim faptul că adevăr şi certitudine în faţa cunoaşterii, fie aceasta credinţă ori ştiinţă, este o absurditate ; şi faptul că absolutul devine adevăr şi certitudine numai prin activitatea de sine a raţiunii. Dar este de înţeles cît de curios lucru trebuie să-i pară acestei 286
comodităţi — care presupune deja un adevăr originar gata făcut — faptul că se cere ca gîndirea să se ridice pe sine la cunoaştere prin activitatea de sine a raţiunii, ca, prin ştiinţă, natura

---

pe Jacobi". Cînd Jacobi vorbeşte despre raţiune ca facultate a presupoziţiei adevărului, el opune adevărul, ca esenţă adevărată, adevărului formal, însă, ca sceptic, el neagă faptul că adevărul ar putea fi cunoscut cu mijloace omeneşti; dimpotrivă, Reinhold spune că, „el a învăţat să cunoască adevărul", datorită unei întemeieri formale în care pentru Jacobi nu se află adevărul (p. 126).

* *Ibidem*, p.70—75, *passim*.

să fie elaborată pentru conştiinţă, faptul că se afirmă că subiect-obiectul nu e nimic în afara a ceea ce el se creează pe sine prin activitate de sine. Unirea reflexiei şi absolutului în cunoaştere se face, potrivit acelei maniere comode, cu totul conform idealului unei utopii filozofice, în care absolutul se prepară deja pe sine pentru sine însuşi, ca adevăr şi ca ceva ştiut şi se oferă c u t o t u l şi întreg pe sine spre gustare pasivităţii gîndirii, care n-are decît să deschidă gura. Din această operaţie utopică sînt surghiunite creaţia şi construirea, laborioase, asertorice şi categorice ; printr-o scuturare problematică şi ipotetică cad fructele din pomul cunoaşterii plantat în nisipul întemeierii, fructe mestecate şi digerate prin ele înseşi. Pentru întreaga îndeletnicire a filozofiei astfel reduse, filozofie care nu vrea să fie decît o încercare problematică şi ipotetică şi ceva preliminar, absolutul trebuie să fie pus cu necesitate deja ca adevăr originar şi ştiut originar : deoarece altfel cum ar putea să rezulte adevăr şi cunoaştere din ceea ce e problematic şi ipotetic ?

„Însă, deoarece şi întrucît" presupoziţia filozofiei este „neinteligibilul în sine şi adevărul originar", „de aceea şi deci" acesta trebuie „să se poată face cunoscut numai într-un adevăr inteligibil, iar filozofarea nu poate pleca de la un adevăr originar neinteligibil, ci ea trebuie să pornească de la un adevăr inteligibil". Această concluzie nu numai că nu e dovedită cu nimic, ci, dimpotrivă, trebuie să fie scoasă concluzia opusă : dacă presupoziţia filozofiei, adică adevărul originar, este ceva neinteligibil, adevărul originar s-ar face cunoscut pe sine în ceva inteligibil prin opusul său, deci prin ceva fals. Mai curînd
287 ar trebui să spunem că filozofia trebuie să înceapă, să înainteze, şi să sfîrşească, fără îndoială, cu concepte, dar cu concepte neinteligibile ; deoarece în delimitarea unui concept, neinteligibilul, în loc să fie făcut cunoscut, este înlăturat ; iar unirea conceptelor opuse în antinomie (pentru facultatea de înţelegere : contradicţia) nu este numai manifestarea problematică şi ipotetică a adevărului originar, ci, din cauza legăturii nemijlocite a ei cu acesta, este manifestarea asertorică şi categorică a lui şi e revelaţia adevărată, posibilă prin reflexie, a neinteligibilului în concepte. Dacă după Reinhold absolutul este ceva neinteligibil numai î n a f a r a relaţiei sale cu realul şi posibilul în care el se revelează şi deci trebuie să fie cunoscut în posibil şi în real, această cunoaştere ar fi numai o cunoaştere prin intelect şi nu ar fi cunoaştere a absolutului. Deoarece raţiunea,

care intuieşte relaţia realului şi posibilului cu absolutul, suprimă tocmai prin aceasta posibilul şi realul ca posibil şi real, în faţa ei dispar aceste moduri-determinate, precum dispare şi opoziţia lor. Iar prin aceasta raţiunea nu cunoaşte manifestarea exterioară ca revelaţie, ci cunoaşte esenţa care se manifestă ; dimpotrivă, ea trebuie să cunoască un concept pentru sine (ca unitatea abstractă a gîndirii) nu ca pe o vestire a absolutului, ci ca pe o dispariţie a acestuia din conştiinţă ; în sine, acesta, firește, nu a dispărut, dar a dispărut dintr-o astfel de speculaţie.

Trecem să examinăm ceea ce constituie a d e v ă r a t a s a r c i n ă a f i l o z o f i e i r e d u s e l a l o g i c ă. Anume, sarcina ar fi „să se descopere şi stabilească cu ajutorul analizei aplicării gîndirii ca gîndire, adevărul originar prin adevăr, şi adevărul prin adevărul originar" ; şi vedem diferitele absoluturi care se cer aici :

a. „G î n d i r e a nu devine gîndire abia în aplicarea ei 288
şi prin aplicarea ei şi ca ceva ce e aplicat la o gîndire, ci aici trebuie să se înţeleagă caracterul ei i n t e r i o r, iar acesta este infinita putinţă de repetare a unuia şi aceluiaşi [lucru], în unul şi acelaşi şi prin unul şi acelaşi : este identitatea pură, infinitatea absolută care exclude din sine orice exterioritate reciprocă, orice succesiune şi orice juxtapunere" *.

b. Cu totul „altceva" decît gîndirea însăşi, este „a p l i c a r e a g î n d i r i i"... „Pe cît e de sigur că gîndirea însăşi nu este nicidecum aplicare a gîndirii, tot atît de sigur trebuie să se adauge, în aplicare şi prin ea, la gîndire"

c. încă un alt treilea „ceva = *C* m a t e r i a aplicării gîndirii" **...„Acest material, pe de o parte nimicit în gîndire, pe de altă parte potrivindu-se gîndirii, este postulat ; şi autorizarea şi necesitatea de a admite şi de a presupune materia rezidă în faptul că ar fi cu neputinţă să fie aplicată gîndirea, dacă n-ar fi materia. Dar, fiindcă materia nu poate fi ceea ce este gîndirea (deoarece, dacă materia ar fi acelaşi lucru cu gîndirea, ea n-ar fi altceva şi n-ar avea loc nici o aplicare ; fiindcă caracterul interior al gîndirii este unitatea), caracterul interior al materiei opus caracterului interior al gîndirii, este diversitatea" ***.

---

* *Contribuţii*, caietul 1, p. 100, 106—107.
** *Ibidem*, p. 107, 110.
*** *Ibidem*, p. 111—112.

Ceea ce odinioară era considerat tocmai ca fiind dat empiric, este, de la Kant încoace, postulat ; şi aşa ceva înseamnă atunci a rămîne imanent ; numai în domeniu subiectiv (obiectivul trebuie să fie postulat) se mai admit legi date empiric, forme
289 sau cum vreţi, sub numele de fapte de conştiinţă.

Mai întîi, în ceea ce priveşte gîndirea, Reinhold vede, cum am amintit deja mai sus, „greşala fundamentală a întregii filozofii moderne în prejudecata fundamentală şi în reaua obişnuinţă de a considera gîndirea ca activitate numai subiectivă", şi cere, „numai spre încercare", în mod provizoriu, „să se facă" odată „abstracţie de orice subiectivitate şi obiectivitate a gîndirii". Însă, nu este greu de văzut că — îndată ce gîndirea este pusă în unitatea pură, adică în unitatea care face abstracţie de material, deci în unitatea opusă acestuia, şi apoi, cum e necesar, acestei abstracţii îi urmează postulatul unei materii esenţial diferite şi independente de gîndire — amintita greşală fundamentală şi prejudecată fundamentală, iese în evidenţă cu toată tăria ei. Gîndirea nu este aici esenţialmente identitatea subiectului şi obiectului — prin ceea ce se caracterizează ca activitate a raţiunii şi prin aceasta se face în acelaşi timp abstracţie de orice subiectivitate şi obiectivitate numai datorită faptului că ea, [gîndirea,] este, în acelaşi timp, ambele acestea ; ci obiectul este o materie postulată pentru gîndire, şi astfel gîndirea nu este nimic altceva decît o gîndire subiectivă. Prin urmare, chiar dacă am vrea să dăm cu plăcere ascultare cererii de a face abstracţie de subiectivitatea gîndirii şi s-o punem pe aceasta ca subiectivă şi obiectivă, şi deci în acelaşi timp, fără nici unul din aceste predicate, aceasta nu e îngăduit, ci, prin opunerea unui ce obiectiv, gîndirea este determinată ca ceva subiectiv, iar opoziţia absolută se face temă şi principiu al filozofiei reduse la logică.

Potrivit acestui principiu nu are deci loc nici sinteza. Ea este exprimată, cu un cuvînt popular, ca o aplicare ; şi nici în această înfăţişare săracă a ei — pentru care nu poate fi mult abandonat din două contrare absolute destinate sintetizării
290 — ea nu concordă cu faptul că prima temă a filozofiei trebuie să fie ceva inteligibil. Căci şi sinteza redusă a aplicării conţine o trecere a unităţii în ceea ce e divers, o unire a gîndirii şi a materiei, conţine deci în sine un aşa-numit neinteligibil. Pentru a le putea sintetiza, gîndirea şi materia nu ar trebui să fie puse ca absolut opuse, ci puse ca fiind originar una : şi

cu aceasta am fi la supărătoarea identitate a subiectului şi obiectului, a intuiţiei transcendentale, la gîndirea intelectuală.

În această expunere preliminară şi introductivă, Reinhold nu a pus totuşi din *Compendiul logicii* tot ceea ce poate servi la atenuarea acelui fel de dificultate care rezidă în opoziţia absolută. Anume, compendiul postulează ca, în afară de materia postulată şi de diversitatea dedusă a ei, să fie gîndită şi o capacitate şi dexteritate interioară a materiei ; pe lîngă „materialul care trebuie nimicit în gîndire" [trebuie postulat] „încă ceva ce nu se lasă nimicit în gîndire", ceva ce nu lipseşte „nici din percepţiile cailor" ; trebuie gîndită o formă independentă de gîndire, cu care, „fiindcă", după legile naturii, „forma nu se lasă distrusă de formă, forma gîndirii trebuie să se acomodeze ; trebuie postulată (în afară de materialul care nu poate fi gîndit, adică de lucrul-în-sine) o materie *(Stoff)* absolută, reprezentabilă, independentă de cel ce are reprezentări, dar raportată, în reprezentare, la formă *. Această raportare a formei la materie Reinhold o numeşte totdeauna aplicare a gîndirii, evitînd termenul de reprezentare folosit în acest scop de Bardili. Anume, s-a afirmat că *Compendiul logicii* n-ar fi decît *Filozofia elementară* reîncălzită. Nu pare să i se fi atribuit lui Reinhold intenţia de a reintroduce, 291
oarecum în această formă abia modificată, în lumea filozofică, *Filozofia elementară* pe care nu o mai cerea publicul filozofic ; ci se pare că pura receptare şi simpla învăţare a logicii erau, propriu-zis, într-un chip lipsit de discernămînt, la ele acasă în şcoală.

Reinhold opune în *Contribuţii* acestui fel de a vedea lucrurile următoarele argumente : în primul rînd. că el, în loc „să-şi caute filozofia elementară în *Compendiul logicii*"... a văzut aici „înrudire cu idealismul" ; şi anume „din cauza ironiei amare cu care" Bardili „menţionează cu orice ocazie" teoria reinholdiană, „înainte de a fi bănuit că ar exista în ea orice altă filozofie".

„Cuvintele reprezentare, reprezentat şi pură reprezentare etc. se întîlnesc în *Compendiu* pretutindeni cu un înţeles care este absolut opus sensului în care ele au fost folosite de autorul *Filozofiei elementare* (lucru pe care „el, fără îndoială, trebuie să-l ştie cel mai bine") ; — „prin afirmarea că amintitul *Com-*

* Bardili, *Compendiu de logică*, p. 66, 67, 99, 88, 114 etc.

pendiu ar fi, chiar şi numai în cel mai redus înţeles, o prelucrare a *Filozofiei elementare* reinholdiene, acela care afirmă aceasta dovedeşte în chip evident că n-a înţeles ceea ce judecă" *.

Asupra primului argument, asupra ironiei amare, nu trebuie să mai insistăm. Celelalte argumente sînt afirmaţii al căror caracter concludent va reieşi dintr-o scurtă comparare a momentelor principale ale *Teoriei* cu *Compendiul.*

Potrivit *Teoriei,* „aparţine reprezentării ca o condiţie interioară, ca parte componentă esenţială a reprezentării" :

a. „o materie a reprezentării, datul oferit receptivităţii, dat a cărui formă este diversitatea" ;

292 *b.* „o formă a reprezentării, ceea ce este produs de spontaneitate, a cărui formă este unitatea" **.

În *Logică :*

a. „o gîndire, o activitate, a cărei caracter fundamental este unitatea ;

b. o materie, a cărei caracter este diversitatea ;

c. raportarea ambelor una la cealaltă se numeşte în *Teorie* şi în *Logică,* reprezentare ; doar că Reinhold îi spune totdeauna : aplicare a gîndirii. Formă şi materie *(Stoff),* gîndire şi materie sînt atît în *Teorie* cît şi în *Logică* subzistente în chip egal pentru ele însele.

În ceea ce priveşte încă materia :

a. o parte a ei este, în *Teorie* şi în *Logică,* „lucrul-în-sine" ; în *Teorie,* ea este „însuşi obiectul întrucît nu este reprezentabil" ***, dar poate tot atît de puţin să fie negat, pe cît de puţin pot fi negate înseşi obiectele reprezentabile **** ; aici [nu poate fi negat] ceea ce e material şi trebuie nimicit în gîndire, ceea ce ţine de materie şi nu poate fi gîndit.

b. Cealaltă parte a obiectului este în *Teorie* cunoscuta „materie a reprezentării" *****, în *Logică* ea este forma obiectului independentă de gîndire, „indistructibilă" ******, formă cu care trebuie să se potrivească forma gîndirii, deoarece forma nu poate nimici forma.

---

* *Contribuţii,* caietul I, p. 128—129.

** Reinhold, *Teoria facultăţii de reprezentare,* p. 230, 255—285.

*** *Ibidem,* p. 244.

**** *Ibidem,* p. 433.

***** *Ibidem,* p. 304.

****** Bardili, *Compendiu din logică,* p. 82.

Şi, „peste acest caracter de a fi împărţit în două" al obiectului * (o dată materialul absolut pentru gîndire, cu care gîndirea nu ştie să se potrivească dar nu ştie să facă nimic decît să-l nimicească, adică să facă abstracţie de el ; de altă dată : un fel de a fi care îi revine iarăşi obiectului independent de orice gîndire, dar formă care îl face pe acesta apt să fie gîndit, formă cu care gîndirea trebuie să se potrivească cît poate mai bine) — „gîndirea trebuie să se introducă în viaţă". 293
Din prăbuşirea sa într-o astfel de dualitate absolută gîndirea ajunge în filozofie cu gîtul rupt ; dualitate ce-şi poate schimba formele la infinit, dar care dă naştere mereu la una şi aceeaşi nefilozofie. În această *Teorie* nou elaborată a propriei sale doctrine îşi găseşte Reinhold împlinite toate speranţele şi dorinţele sale, găseşte terminate revoluţiile filozofice ale noului secol — şi aceasta nu fără să se asemene Reinhold cu acel bărbat care, spre cea mai mare mulţumire a sa, a fost ospătat, fără să-şi dea seama, din propria sa pivniţă ! — încît de-acum, prin reducerea general-valabilă a filozofiei ca logică, poate începe nemijlocit pacea filozofică eternă.

Munca cea nouă în această podgorie filozofică Reinhold o începe — aşa cum jurnalul politic îşi începe fiecare din temele lui — povestind că lucrurile au ieşit altfel şi iarăşi altfel decît prezisese el : „altfel decît anunţase" el „la începutul revoluţiei ; altfel decît a încercat" el „la mijlocul revoluţiei, să-i promoveze înaintarea ; altfel decît, spre sfîrşitul ei", crezuse el „că ea şi-a atins scopul" ; şi Reinhold se întreabă „dacă nu cumva se înşală a patra oară ?". De altfel dacă mulţimea înşelărilor poate facilita calculul probalităţii şi poate fi luată în considerare de ceea ce numim autoritate, în *Contribuţii* mai putem număra încă multe înşelări pe lîngă cele trei recunoscute, multe înainte de aceasta a patra, care nu avea să fie reală :

— anume, conform p. 126, Reinhold „a trebuit să abandoneze pentru totdeauna poziţia intermediară dintre filozofia fichteană şi jacobiană, poziţie pe care credea că ar fi descoperit-o" ;

— el „credea, dorea etc. (p. 129) că esenţialul filozofiei lui Bardili poate fi redus la esenţialul filozofiei lui Fichte, şi invers ; şi a pus, în ce-l priveşte pe Bardili, toată seriozitatea să-l con- 294
vingă că este un idealist". Dar nu numai că Bardili nu putea

---

* *Ibidem*, p. 69.
** *Contribuţii*, caietul I, prefaţă, p. III—VI.

fi convins, ci dimpotrivă, prin scrisorile lui Reinhold a fost „silit să renunţe în genere la idealism“ (p. 130) ;

cum încercarea cu Bardili a dat greş, Reinhold „i-a recomandat călduros şi stăruitor lui Fichte *Compendiul*“ (p. 163), exclamînd : „Ce triumf pentru cauza cea bună dacă Fichte ar pătrunde prin meterezele literei sale şi a d-tale“ (a lui Bardili) „pînă la unitatea cu d-ta !“ — Se ştie cum s-au terminat lucrurile.

În sfîrşit, nu este îngăduit să uităm nici în legătură cu vederile istorice ale lui Reinhold că lucrurile stau altfel decît credea el, cînd îşi închipuia că într-o parte a filozofiei lui Schelling îi era oferit întregul sistem, şi cînd considera această filozofie drept ceea ce se numeşte în mod obişnuit idealism.

În sfîrşit, nu este uşor să spui ceva în prealabil despre ce va fi cu reducerea logică a filozofiei. Pentru a ne menţine în afara filozofiei şi totuşi să filozofăm, descoperirea aceasta ar fi de prea mare folos ca să nu fie de dorit. Numai că ea îşi poartă cu sine propriul său tribunal. Anume, deoarece ea este nevoită să aleagă una dintre multele forme posibile ale poziţiei reflexiei, depinde de bunul plac al fiecăruia să-şi creeze o altă formă. Aşa ceva înseamnă atunci să disloci un sistem vechi printr-unul nou, şi trebuie să fie aşa, fiindcă forma reflexiei trebuie considerată ca fiind esenţa sistemului. Astfel şi Reinhold însuşi a putut vedea în *Logica* lui Bardili un alt sistem decît cel cuprins în *Teoria* sa.

T e n d i n ţ a d e î n t e m e i e r e care caută să reducă filozofia la logică, trebuie, ca manifestare ce se fixează pe sine a u n e i l a t u r i a e x i g e n ţ e i g e n e r a l e p r o p r i i f i l o z o f i e i, să-şi ocupe locul său determinat, obiectiv, în di-
295 versitatea aspiraţiilor culturii care se referă la filozofie, dar care îşi conferă formă fermă înainte de a ajunge la filozofia însăşi. Absolutul în linia dezvoltării sale, dezvoltare pe care o produce pînă la autoîmplinirea sa, trebuie în acelaşi timp să-şi încetineze în fiecare punct înaintarea şi să se organizeze pe sine într-o formă ; şi în această diversitate absolutul se înfăţişază ca unul ce se formează pe sine.

Cînd exigenţa proprie filozofiei nu-şi atinge punctul central al său, ea arată separate cele două laturi ale absolutului, care este în acelaşi timp interior şi exterior, esenţă şi fenomen ; sînt separate cu deosebire esenţa interioară şi manifestarea exterioară. Manifestarea exterioară pentru sine devine totalitate

absolut obiectivă, diversitate dispersată la infinit, care în tendința ei spre cantitatea infinită își revelează legătura ei inconștientă cu absolutul ; și trebuie să dăm dreptate străduințelor neștiințifice care, simțind ceva din nevoia de totalitate tind să extindă empiricul la infinit, cu toate că tocmai datorită acestui fapt materialul devine în cele din urmă cu necesitate foarte subțire. Această îndeletnicire cu materialul obiectiv infinit formează polul opus polului densității, densitate care tinde să rămînă în ființa interioară și nu poate, ieșind din contracția materialului său solid, să ajungă la expansiune științifică. Îndeletnicirea cu materia obiectivă nu-i aduce, desigur, viață în moartea ființei de care se ocupă cu zel nemărginit, însă aduce totuși mișcare ; și dacă Danaidele nu ajung niciodată să umple butoiul din cauza scurgerii afară a apei, dimpotrivă, nu acesta este cazul acum-amintitei îndeletniciri, întrucît, continuînd fără întrerupere vărsarea, ea dă mării sale o lărgime infinită ; dacă această osteneală nu ajunge să aibă satisfacția de a nu mai găsi nimic ce n-ar fi udat, zelul ei primește tocmai prin aceasta hrană veșnică pe întinderea nemăsurată ; sprijinindu-se ferm pe zicala curentă, că „în interiorul naturii nu pătrunde nici un spirit creat", această îndeletnicire renunță să creeze spirit și un interior și să facă natură vie din ceea ce e mort. În schimb, 296
gravitația interioară a visătorului disprețuiește apa prin a cărei adăugare la densitatea lui aceasta s-ar putea cristaliza devenind formă ; impulsul clocotitor ce provine din necesitatea naturală de a produce o formă respinge posibilitatea acesteia, dizolvînd natura în spirite : face din natură figuri lipsite de formă, sau, cînd reflexia este preponderentă față de imaginație, ia naștere scepticism autentic.

Un fals punct mijlociu între cele două poziții îl formează o filozofie populară și o filozofie de formular care nu le cuprinde pe amîndouă, și de aceea crede că le poate satisface pe amîndouă în sensul ca principiul fiecăreia din ele să rămînă în esența sa și să se contopească printr-o modificare oarecare unul într-altul. Această filozofie nu cuprinde în sine ambii poli, ci, într-o modificare superficială și unire care e numai învecinare, dispare pentru ea esența ambelor poziții, iar ea le este străină amîndurora, precum și filozofiei. Această filozofie populară are de la polul dispersării principiul opoziției, însă contrarele nu ar fi să fie [pentru ea] simple fenomene și concepte la infinit, ci unul din contrare ar fi și el ceva infinit și ceva neinteligibil ; astfel ar fi să fie satisfăcută nevoia de suprasen-

sibil a visătorului. Dar principiul dispersării dispreţuieşte suprasensibilul, după cum principul visării dispreţuieşte opusul suprasensibilului şi orice subzistare a ceva limitat. Tot astfel, orice aparenţă de punct mijlociu pe care filozofia populară îl dă principiului său, principiu al neidentităţii absolute dintre finit şi infinit, este repudiată de filozofie ; de filozofia care, prin identitatea absolută, ridică la viaţă moartea celor ce au fost separate şi, cu ajutorul raţiunii care le cuprinde în sine pe amîndouă [adică finitul şi infinitul] şi le pune ca o mamă pe amîndouă deopotrivă, tinde să dobîndească conştiinţa acestei identităţi a finitului şi infinitului, năzuieşte adică spre cunoaştere şi adevăr.

Despre

RAPORTUL DINTRE FILOZOFIA NATURII

și

FILOZOFIE ÎN GENERAL

(apărut mai întîi în Jurnalul critic, vol. I, art. 3; 1802)

Ueber das

Verhältniß der Naturphiloſophie

zur

Philoſophie überhaupt.

(Zuerſt erſchienen im Kritiſchen Journal: B. I., St. 3; 1802.)

Scopul acestui studiu [1] este acela de a pune în lumină mai 299
multe prejudecăţi şi declaraţii împotriva şi despre filozofia naturii, prejudecăţi şi declaraţii desprinse, pe de o parte, dintr-o concepţie unilaterală şi falsă despre filozofie, iar pe de altă parte din platitudine şi dintr-o totală lipsă de spirit ştiinţific.

Dacă aici se admite că există un raport între filozofia naturii şi filozofie în general, acest raport nu trebuie să fie considerat ca un raport secundar. Ceea ce e filozofie este în întregime şi nedivizat ; ceea ce nu e filozofie în sensul acesta, sau ceea ce numai îşi împrumută principiile de la filozofie, altfel îndepărtîndu-se cu totul de obiectul ei, şi urmărind cu totul alte scopuri decît scopuri filozofice, nu poate fi considerat drept filozofie, şi nici în înţeles mai restrîns drept ştiinţă filozofică.

Toate distincţiile care se fac în această privinţă sînt goale şi numai ideale, nu este decît o singură filozofie şi o singură ştiinţă a filozofiei. Ceea ce numiţi ştiinţe filozofice diferite, sînt numai înfăţişări ale unicului şi neîmpărţitului întreg al filozofiei în diferite determinaţii ideale, sau, ca să întrebuinţez cunoscuta expresie : în puteri *(Potenzen)* deosebite.

---

[1] Georg Lasson, în ediţia operelor lui Hegel îngrijită de el, în care include acest articol, îşi exprimă rezerva asupra paternităţii studiului de faţă, ***Despre raportul dintre filozofia naturii şi filozofie în general***, apărut nesemnat, atribuit cînd lui Schelling, cînd lui Hegel. Schelling a declarat că l-a scris el. Michelet afirmă că a auzit personal de la Hegel că acesta l-ar fi scris, însă în raportul trimis de Hegel Ministerului din Weimar, în septembrie 1804, asupra scrierilor lui anterioare, acest studiu nu există. Ca urmare a faptului că O. Closs a pus în evidenţă, în articol, o serie de teze hegeliene, s-a considerat că Schelling a acceptat în acel articol tezele lui Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Erste Druckschriften*, p. XLIII—XLIV, Philosophische Bibliotek, Felix Meiner, Leipzig, 1928). Ediţia de faţă a urmat, şi în această privinţă, ediţia elevilor *(N.T.)*.

Fenomenul desăvîrşit al filozofiei se manifestă numai în totalitatea tuturor potenţelor ; de aceea, însuşi principiul filozofiei, ca identitate a tuturor potenţelor, nu are cu necesitate nici o potenţă. Însă, acest punct de indiferenţă al unităţii ab-
300 solute se află la, rîndul său, în fiecare unitate particulară pentru sine, după cum în fiecare din ele se repetă toate. Construirea filozofiei nu se reduce la o construire a potenţelor ca atare, şi deci ca potenţe diferite, ci tinde în fiecare din ele numai spre înfăţişarea absolutului, încît fiecare potenţă este pentru sine, la rîndul ei, întregul. Raportul dintre diversele părţi în întregul încheiat şi organic al filozofiei este asemenea relaţiei dintre diferitele forme într-o operă poetică perfect construită, în care fiecare, fiind un membru al întregului, este totuşi, ca reflex desăvîrşit al acestuia, la rîndul său în sine absolut şi independent.

Puteţi scoate o potenţă oarecare din întreg şi s-o trataţi pentru sine ; dar, numai întrucît înfăţişaţi efectiv în ea absolutul, această prezentare este ea însăşi f i l o z o f i e. În orice alt caz în care trataţi această potenţă c a p a r t i c u l a r ă şi, pentru ea, ca particulară, stabiliţi legi sau reguli, înseamnă că faceţi numai teoria unui obiect determinat, ca teoria naturii, teoria artei. Pentru a exprima acest lucru în termeni generali : puteţi în genere observa că toate contrarele şi diferenţele sînt numai forme diferite care, privite în diferenţa lor, sînt lipsite de esenţă, sînt reale numai în unitatea lor, şi, cum unitatea tuturor acestor forme nu poate fi iarăşi ceva particular, sînt reale numai întrucît fiecare din ele reprezintă întregul absolut, universul. Însă, cînd întemeiaţi legile pe ceva particular ca particular, îndepărtaţi tocmai prin aceasta obiectul vostru de absolut, ştiinţa voastră de filozofie.

În consecinţă, filozofia naturii este ca atare filozofia întreagă şi neîmpărţită, şi în măsura în care natura este c u n o a ş t e r e a obiectivă, iar expresia punctului de indiferenţă, întrucît acesta se află în ea, este a d e v ă r, precum expresia acestui punct, întrucît el se află în lumea ideală, este frumuseţe, întreaga filozofie poate fi numită, privită sub aspectul ei teoretic, filozofie a naturii.

Nu ne priveşte aici faptul că sub alt raport şi teoria naturii, ca fizică speculativă, îşi ia principiile din filozofia naturii,
301 şi pentru moment excludem complet [din consideraţiile noastre] această relaţie. Este vorba aici de filozofia naturii ca atare şi î n s i n e, şi nu de ceea ce e numai derivat din ea, cu toate că acest ceva derivat este aproape în general confundat cu ea.

După aceste lămuriri, nu poate fi vorba de un raport dintre filozofia naturii şi filozofie decît, sau întrucît ideea ei este raportată la ceva ce e considerat ca filozofie, sau întrucît filozofia naturii, luată ca absolută, este considerată drept parte integrantă şi necesară a întregii filozofii.

Însă filozofia însăşi poate fi, la rîndul său, considerată dintr-un punct de vedere, fie din punctul de vedere pur ştiinţific, fie în raportarea ei la lume, care are îndeosebi două laturi: raportarea la religie, întrucît aceasta este ea însăşi speculaţie devenită intuiţie obiectivă invariabilă; şi [raportarea] la moralitate, întrucît aceasta este expresie obiectivă a unor idei speculative în cuprinsul acţiunii.

Poezia, atît timp cît încă nu a devenit lucru al speciei, sau cel puţin al unei întregi generaţii şi bunul întreg al unei naţiuni, este ea însăşi considerată numai în relaţiile sale; puncte de reper necondiţionate şi universal-valabile sînt numai cele două mai sus indicate, puncte de raportare la care, din acest motiv, vrem să ne limităm şi în expunerea de faţă.

I

Falsele aprecieri la care este expusă filozofia naturii din partea aceleia pe care ne place s-o numim filozofie sînt atît de adînc împletite în eroarea fundamentală ce stă neclintită la baza a aproape tuturor străduinţelor mai noi şi chiar la baza convertirilor încercate, încît, pentru a cîntări aceste aprecieri false trebuie să mergem înapoi, cu necesitate, pînă la această eroare fundamentală.

Cum această eroare este totodată şi punctul central al în- 302
tregii culturi moderne, pentru filozofia care păşeşte afară de cercul de idei generale trasat de ea, nu există nicăieri un punct de conexare [şi plecare]. Firul istoric care, altfel poate conduce pe unii de la o formă a filozofiei la alta, aici se rupe; ei ar trebui să meargă înapoi într-o epocă mult mai timpurie decît aceea care le este cunoscută pentru a găsi acel punct de plecare. Prin urmare, cum, pe de o parte, cei ce sînt cu adevărat filozofi nu au de regulă alt principiu de apreciere decît acela al propriului lor caracter limitat, iar cei ce nu sînt filozofi, deşi se mîndresc că sînt, nu au alt principiu de apreciere decît pe acela al comparării şi confruntării istorice, opinia lor despre filozofia naturii nu poate fi nicidecum corectată fără descope-

rirea punctului pe care ei trebuie mai presus de orice să-l depăşească înainte de a fi în măsură să judece despre temeiul şi tendinţa filozofiei naturii.

Acest punct, pe care ei nu-l pot pînă acum depăşi, este (pentru a mă exprima în modul cel mai scurt) exigenţa necondiţionată de a avea absolutul în afara lor. Nu e locul aici să arătăm mai pe larg acum, din însăşi acţiunea creştinismului care a determinat în chip suveran întreaga cultură a timpului de mai tîrziu şi receptarea absolutului în cea mai intimă subiectivitate, a luat naştere nemijlocit şi cu necesitate contrarul, adică totala deplasare a divinului în afară, peste lumea înţepenită în urma retragerii principiului ei de viaţă ; după cum este tot atît de puţin necesar ca mai departe să fie făcute inteligibile profunzimea şi înrădăcinarea de neînvins a acelei cerinţe prin faptul că ea se încredinţează cel mai mult ireligiozităţii supreme ; ireligiozitate care, în timp ce prin îndepărtarea lui Dumnezeu din lume (ca substanţă extra şi supramundană) a crezut că i-a plătit supremul tribut al pietăţii, păstrîndu-şi în schimb mînă cu atît mai liberă în lumea aceasta, putînd şi să o considere şi să o întrebuinţeze pe aceasta potrivit celui mai ordinar fel de a gîndi.

303 Este poate în mod destul de general recunoscut faptul că în genere orice dogmatism, anume cel implicat în timpul din urmă în predicile lui Jacobi şi în asigurările lui Reinhold, nu are altă cauză decît amintita cerinţă ce nu poate fi extirpată. Pînă acum mai puţin recunoscut este faptul că simpla inversare a acestei cerinţe, adică cerinţa de a menţine eul în afara absolutului, are pentru filozofie cu totul acelaşi rezultat ; şi motivul pentru care aceasta nu este remarcat în mod atît de general este următorul : cum, fără a încălca primul principiu, absolutul poate fi introdus ulterior în filozofie iarăşi ca credinţă, deci astfel încît, privit teoretic, el este tot numai în eu şi pentru eu, şi numai considerat practic este el independent de eu, în afara lui, cei ce procedează astfel au avantajul de a-şi atribui o poziţie negatoare şi anihilatoare faţă de dogmatism — care afirmă modul de a avea absolutul în afara noastră —, fără ca, drept urmare, să aibă absolutul cu adevărat în eu, absolut care n-ar putea să fie fără să nimicească eul ca formă particulară.

Este în sine evident că, după cum punerea în afara noastră a absolutului, în dogmatism, are drept cauză interioară şi ascunsă exigenţa ca eul să rămînă în afara absolutului, tot aşa

punerea mărturisită şi transformată în principiu a eului în afara absolutului are, în schimb, ca urmare, printr-o foarte simplă necesitate, punerea absolutului în afara eului. Iar faptul că urmarea este iarăşi motivul interior al cauzei va deveni limpede poate din cele ce urmează.

Dată fiind această întorsătură, care este fără îndoială o inversare a dogmatismului, este negat însinele în filozofia teoretică, nu doar că eul l-ar pune pe acesta cu adevărat în sine, sau s-ar pune cu adevărat pe sine în acesta, ci acesta este pur şi simplu suprimat, realitatea lui este cu totul negată, pentru motivul că însinele, fiind o construcţie a gîndirii, poate fi repus oricînd în eu, el este deci un produs al eului. 304

Prin urmare, aici exigenţa este exprimată limpede: pentru a fi real, însinele trebuie să fie independent de eu, să fie în afara lui, adică avem aici exprimată nu se poate mai clar întreaga presupoziţie a dogmatismului.

Confuzia cu totul stranie care face să fie considerată o filozofie ca idealism şi încă idealism desăvîrşit, fiindcă această filozofie: 1) neagă în genere însinele (neagă ceea ce e de natură absolut ideală), 2) fiindcă îl neagă deoarece însinele apare numai ca lucru-în-sine, ca un ce exterior eului, deci gîndit dogmatic-realist, această stranie confuzie îşi are, fără îndoială, cauza, în afară de tradiţia kantiană (de altfel, cum ar putea fi dovedit, Kant a avut cu totul alt drept de a-şi numi filozofia sa idealism), cu deosebire în ceea ce are impunător în faţa intelectului obişnuit faptul că i se spune acestuia că diversele lucruri sensibile nu există în afara lui: precum şi în importanţa ascunsă ce se atribuie realităţii acestor lucruri, încît a le nega poate fi considerat ca ceea ce este caracteristic pentru o filozofie aparte, aceasta meritînd numele de idealism numai datorită acestei negări.

Dar, fiindcă potrivit intenţiei evidente a acestui idealism, eul trebuind să rămînă în integritatea lui empirică (deoarece însinele este înlăturat tocmai fiindcă, de dragul eului care trebuie să subziste pentru sine, el, însinele, trebuie gîndit şi în afara eului), apoi, acest idealism făcîndu-şi în genere lege să recunoască numai conştiinţa pură întrucît este dată în empiric, iar această conştiinţă (empirică) nefiinţînd fără de atingerea obiectelor, este necesar ca printr-un şoc neinteligibil teoretic, sau şi cu ajutorul unor limite neinteligibile care încercuiesc eul, să fie puse în acesta

atîtea afecţiuni cîte corespund obiectelor. Această latură a eu-
305 lui este latura senzorială şi în acelaşi timp latura lui practică ; prin mijlocirea intuiţiei, deci în calitatea eului ca inteligenţă, a cărei activitate interioară este o mişcare de du-te—vino, sînt puse calităţile de neted, dulce, amar în spaţiu — formă universală a mişcării de du-te—vino intuită în exterior —, sînt întinse peste suprafeţe şi, cu un cuvînt, transformate în lucruri concrete.

Este lucru destul de evident că astfel de opinii populare, precum şi o astfel de reprezentare a naturii, reprezentare potrivit căreia aceasta ar consta din afecţiuni ca verde, galben etc. şi din obiecte rotunde sau colţuroase produse în legătură cu aceste afecte, fac să fie convenabil să ne lipsim de filozofia naturii. Însă deosebit de demnă de remarcat este închipuirea că natura a fost anihilată prin faptul că au fost păstrate accidentele în întreaga lor realitate empirică şi a fost plantată în ea numai esenţa sau substanţa căreia ele îi sînt inerente ; ca şi cînd aceste accidente n-ar fi instalate ferm mai întîi aici şi n-ar fi cu totul de neşters.

Nu poate fi îndoielnic motivul pentru care în această formă a filozofiei nu ia fiinţă nici în general o natură, şi nici o filozofie a naturii ; anume, aceasta din urmă nu ia fiinţă nu pentru că filozofia naturii întemeiază un realism empiric, aşa cum ar vrea să-şi dea sieşi aparenţa această formă a filozofiei, ci mai curînd nu ia fiinţă o filozofie a naturii pentru că aceasta consideră ca fiind lipsit de orice valoare realismul empiric întemeiat pe mai sus descrisele afecţiuni ale eului şi se îndreaptă spre însinele naturii, spre ceea ce e inteligibil în ea ; şi aceasta, nu fiindcă filozofia naturii ar afirma o opoziţie între natură şi eu, o fiinţă a naturii *în afara eului*, ci pentru că ea afirmă o identitate absolută în care *ambele*, natură şi eu, sînt deopotrivă scufundate ; prin urmare, fiindcă filozofia naturii nu cunoaşte nici în neinteligibilul şoc, nici în neinteligibilele limite o limită adevărată, şi este, cu un cuvînt, *idealism absolut*.

Trebuie să ne informăm şi mai precis despre latura practică a amintitului fel de filozofie, pentru a vedea cu totul limpede ce natură are idealismul ei în ce priveşte dogmatis-
306 mul lui.

Afirmaţia este : văzută de pe poziţie teoretică, filozofia este idealism ; pe poziţia practică se restabileşte *realismul*, intrînd din nou în drepturile sale.

Cu aceasta, nu se are în vedere o adevărată ridicare a idealismului pe poziția absolutului, în care el ar cuprinde în sine realismul, în consecință nu se are în vedere o adevărată suprimare a opoziției dintre aceste două poziții. Apoi, deoarece amintita poziție practică își are, totuși, la rîndul ei, și ea felul său teoretic de a vedea, și deoarece numai ceea ce este afirmat speculativ cu privire la ea poate să fie filozofie reală, se dizolvă cu necesitate și pe latura aceasta totuși iarăși în idealism, care menține eul în afara absolutului, și-n consecință îl menține și pe acesta în afara eului.

Pentru a pune întrebarea în chipul cel mai simplu: Ce este ceea ce-l mînă pe acest idealism să caute realismul în filozofia practică? — Este conceptul său de realism, concept potrivit căruia eul trebuie să aibă în afara sa absolutul, independent de eu, dacă trebuie să fie real.

Pentru acest idealism nu există realitatea absolutului decît în relația de sclavie și aservire a eului sub acela. Absolutul trebuie să se înfățișeze în forma poruncirii absolute, iar eul în forma admiterii acestei porunciri și a ascultării de ea, dacă reprezentarea lui despre realitate e să fie realizată. Numai categoricul datoriei morale nu îngăduie să se ducă cu el acel joc care este dus în filozofia teoretică, în sensul că absolutul este mereu pus în eu cu titlu de construcție a gîndirii, devenind astfel produsul său. De aceea este absolutul real, fiindcă în această relație el primește calitatea a ceva ce-este-în-afara-eului și e absolut!

Este însă implicat aici faptul că în realitate nu se ajunge niciodată la receptarea absolută în eu a acelui ce categoric și infinit, deoarece, dacă s-ar ajunge, ar fi suprimată inevitabil 307
necesara și dorita opoziție dintre eu și absolut. Absolutul ar fi atunci doar din nou pus în eu, deci nu ar mai fi real; în consecință este necesar ca acest raport să fie prelungit într-un progres infinit, dacă e să rămînă sistemul; prin urmare este imposibil și ca o eternitate să fie în timp și finitul să se bucure anticipat de infinitate.

Deoarece însă senzațiile și afecțiunile eului servind și la menținerea lui ca eu empiric, și deci în opoziție și în unitate numai relativă cu eul pur, care este însăși voința pură, aceste afecțiuni trebuie să fie în prealabil astfel determinate încît să corespundă scopurilor practice ale ființelor raționale. Lumina nu este irupție a principiului divin în natură, nu este simbol al cunoașterii originare, eterne, încorporată în natură; lumina

există pentru ca fiinţele raţionale, compuse corporal din materie vîscoasă şi modificabilă, să se poată vedea una pe alta în timp ce vorbesc ; precum şi aerul există ca în timp ce acestea se văd, ele să şi poată vorbi una cu cealaltă. Aceste fiinţe raţionale, care sînt totuşi la rîndul lor, ele înseşi manifestări limitate ale raţiunii absolute, şi sînt tot atît de empirice ca orice altceva, fiinţe în ale căror acţiuni şi îndeletniciri nu poate fi recunoscut nici un temei pentru care ele îşi afirmă tocmai această prioritate a lor, sînt aşadar stocul general în univers căruia îi este inoculată întreaga finitate. Care este însă identitatea absolută în care îi este predeterminată fiecărei fiinţe raţionale limitarea sa generală şi particulară, şi în care este cuprinsă în cele din urmă şi natura, va reieşi din cele ce urmează.

După cum limbile barbare nordice nu au alt termen pentru absolut decît pe acela [Dumnezeu *(Gott)*] care este derivat din b u n *(gut)*, tot astfel expresia : ordine morală a lumii este nu-
308 mai prin parafrază expresie a unei sărăcii asemănătoare, a unei sărăcii nu lingvistice, ci filozofice. Întrucît absolutul primeşte o semnificaţie morală în loc de una speculativă, această semnificaţie morală se extinde cu necesitate asupra a toate. Faptul că şi universul este redus la o lume condiţionată moral şi este dizolvată toată frumuseţea şi măreţia naturii în astfel de relaţii, nu are importanţă, deoarece această natură constă totuşi în mare parte numai din neted şi aspru, din verde şi galben, în care noi sîntem cei ce produc netedul şi asprul, verdele şi galbenul.

Nu există altă idee a lui Dumnezeu decît cea indicată, deoarece numai în această privinţă, în aceea a datoriei morale, rămîne Dumnezeu veşnic în afara eului. Numai într-o ordine morală, de asemenea, poate fi concepută şi poate poseda realitate natura, deoarece numai în această ordine morală poate fi determinată pentru fiecare individ limitarea lui generală şi particulară, limitare în virtutea căreia el îşi concepe lumea sa pentru el însuşi : fiindcă în genere aceasta este sfera datoriei sale morale, şi, mai presus de toate, fără imperativul categoric nu este lume.

Întrebarea cu adevărat speculativă persistă fără să fi primit răspuns : anume, cum se desfăşoară Unul absolut, voinţa absolut simplă, veşnică, din care emană totul, într-o multiplicitate şi cum dezvoltă unitatea renăscută din multiplicitate, — o l u m e morală ? Nu contribuie cu nimic la rezolvarea acestei

probleme faptul că Unul absolut este înfăţişat ca o voinţă; astfel de determinaţii sînt pentru filozofie cu totul accidentale şi nu fac să înainteze speculaţia.

Sus-menţionata întrebare ar fi o problemă inevitabilă şi de neînlăturat, dacă această filozofie de fapt ar şi face efectiv principiu din ceea ce este pentru ea absolutul; lucru de care ea se fereşte însă bine. Ea are poziţia comodă de a-şi da o dată cu eul întreaga finitate, şi are comun cu dogmatismul şi faptul că pentru ea absolutul este un rezultat, este ceva ce trebuie întemeiat; şi dacă dogmatismul deduce pe Dumnezeu numai din lume, pe care el nu o înţelege fără Dumnezeu, în schimb această formă de filozofie numită idealism admite pe Dumnezeu numai pentru a putea potrivi scopurile morale, aşa- 309
dar nicidecum nu-l admite de dragul lui însuşi. Dumnezeu ar putea doar să nu fie, dacă ar putea fi înţelese lucrurile fără el în lumea morală, întocmai cum el ar putea să nu fie în lume, dacă aceasta în genere ar putea fi explicată fără el. El nu este din cauza propriei sale naturi absolute ideea tuturor ideilor, care cuprinde nemijlocit în sine prin el însăşi realitatea absolută, ci există într-o raportare, şi încă numai unilaterală, la fiinţele raţionale.

Ceea ce este caracteristic pentru această filozofie e numai faptul că ea a dat o formă nouă sciziunii străvechi (astfel de forme pot exista nenumărate, niciuna nu rămîne, fiecare din ele poartă în ea însăşi natura sa pieritoare); ea nu poate întemeia nimic permanent. Un entuziasm ce se crede mare, cînd îşi opune — în gînd! — eul său furiei sălbatice a elementelor, celor de o-mie-ori-o-mie de sori şi ruinelor universului, face să fie populară această filozofie şi face din ea un rod al epocii, de altfel rod surd şi găunos, epocă al cărei spirit a ridicat în slavă un timp oarecare această formă goală, pînă cînd, începînd refluxul entuziasmului, ea se dezumflă o dată cu acesta.

Ceea ce rămîne este numai ceea ce suprimă orice sciziune, deoarece numai acesta este cu adevărat unul şi imuabil acelaşi. Numai din acesta se poate dezvolta un adevărat universal al cunoaşterii, o formaţie care să cuprindă totul. Numai ceea ce ia naştere din unitatea absolută a infinitului şi finitului este nemijlocit susceptibil prin sine însuşi de înfăţişare simbolică: aşadar apt şi pentru acel ceva spre care şi năzueşte orice filozofie adevărată, adică capabil să devină în religie

obiectiv, izvor veşnic de intuiţie nouă şi un tip universal a tot ceea ce tinde în acţiunea omenească să exprime şi să dezvolte armonia universului.

II

310 Cele precedente arată limpede raportul dintre filozofia naturii şi un astfel de idealism, idealism care neagă, fără îndoială, realitatea sensibilă, dar care altfel rămîne împovărat cu toate opoziţiile dogmatismului.

Deoarece se poate dovedi că toate schimbările mai noi în filozofie (exceptînd puţine mari apariţii care nu pot fi luate aici în considerare fiindcă ele au fost în genere rău înţelese şi persecutate), în concepţia despre univers, de la dualismul lui Descartes încoace (dualism în care sciziunea, existentă de mult, a fost exprimată doar în chip conştient şi ştiinţific), au fost numai forme diferite ale unei opoziţii neînvinse şi, pentru cultura de pînă acum, invincibile — şi deoarece, dimpotrivă, filozofia naturii nu poate lua naştere decît exclusiv dintr-un sistem al identităţii absolute, şi poate fi cunoscută şi înţeleasă numai într-un astfel de sistem —, este cu atît mai puţin de mirare faptul că această cultură va întîlni pretutindeni contradicţia, o va întîlni şi în ceea ce obişnuim să numim interese generale ale omenirii şi este oarecum bun general al filozofiei.

Din faptul că noi sîntem nevoiţi să repudiem în chip absolut funcţiunea religioasă şi morală ce i se atribuie filozofiei în sistemele de pînă acum, numai o totală neînţelegere a direcţiei filozofiei noastre poate trage concluzia că noi repudiem în general o astfel de funcţiune. Se întîmplă tocmai contrarul: deoarece noi nu recunoaştem drept filozofie o filozofie care nu e deja în principiul său religie, repudiem o cunoaştere a absolutului care ia naştere din filozofie numai ca rezultat, care îl gîndeşte pe Dumnezeu nu în sine, ci într-o relaţie empirică. Tocmai pentru motivul că pentru noi spiritul
311 moralităţii şi al filozofiei este unul şi acelaşi, respingem o doctrină potrivit căreia ceea ce este de natură intelectuală, precum şi natura, sînt numai mijloace ale moralităţii, şi tocmai de aceea acestea ar trebui să fie despuiate [chipurile] în ele înseşi de esenţa interioară a moralităţii.

Pentru înţelegerea celor ce urmează, observăm că ne este cu neputinţă să gîndim religia ca atare fără raportare istorică:

și nu este nimic straniu în faptul că în genere ne-am obișnuit să privim realitatea istorică din punctul de vedere al unor concepte mai înalte, ridicîndu-ne, de la relațiile proprii necesității empirice cunoscute în aceasta de știința curentă, la necesitatea necondiționată și eternă, necesitate prin care este mai dinainte determinat tot ceea ce în general devine real în istorie, precum și tot ceea ce devine real în mersul naturii. Nu e întîmplare și tot atît de puțin necesitate condiționată faptul că spiritul universal al religiei lumii mai noi, este acest spirit determinat ; și dacă acest spirit își are opusul său într-o direcție spirituală ce aparținea unei lumi dispărute înainte de noi, acest lucru este notat și întemeiat mai dinainte în planul universal al destinelor lumii și în legile eterne care determină mersul istoriei omenești.

Germenele creștinismului a fost sentimentul unei rupturi a lumii cu Dumnezeu ; linia lui de direcție a fost împăcarea cu Dumnezeu nu printr-o ridicare a finității la infinitate, ci printr-o devenire ca finit a infinitului, printr-o devenire ca om a lui Dumnezeu. Creștinismul a stabilit această unire în primul moment al apariției lui ca pe un obiect al credinței. Credința este certitudinea interioară care își însușește anticipativ infinitatea, și însuși creștinismul s-a interpretat pe sine prin această reducere ca fiind un germene ce ar urma să se dezvolte în mijlocul determinațiilor lumii abia în timpul infinit. Unele abateri de la linia acestei credințe, și, în general, stările intermediare nu pot fi luate în considerare cît privește întregul ; 312
noi trebuie să ne fixăm privirea numai asupra fenomenelor generale mari.

Toate simbolurile creștinismului au menirea de a înfățișa în imagini identitatea lui Dumnezeu cu lumea. Tendința particulară a creștinismului este aceea a contemplării sau intuirii lui Dumnezeu în cuprinsul finitului ; această tendință izvorește din străfundurile esenței lui, și este posibilă numai în creștinism, deoarece faptul că această direcție a existat sporadic și înainte și în afara creștinismului dovedește doar generalitatea și necesitatea ei și mai dovedește că și contrarele istorice, ca toate celelalte, se bazează numai pe o predominare.

Această dispoziție îndreptată spre intuirea infinitului în finit o putem numi în genere misticism. Nimic nu dovedește mai izbitor că misticismul este un fel de a vedea prescris de spiritul cel mai adînc al creștinismului decît faptul că acest spirit a izbucnit din nou în ceea ce-i este cel mai opus, cum

e protestantismul, în forme noi, şi în parte doar mai obscure. Dacă misticii creştinismului au întîlnit contradicţie în opinia dominantă şi, consideraţi fiind chiar ca eretici, au fost repudiaţi, faptul se datoreşte împrejurării că ei au transformat credinţa într-o «vedere» şi au voit să sfarme înainte de vreme încă necoptul fruct al timpului, şi dacă năzuinţa generală a epocii moderne a căutat să păstreze opoziţia care subzistă în credinţă care nu este cunoaştere, obiectiv, şi subiectiv în necredinţă, deci în mod complet, faptul acesta nu poate dovedi nimic împotriva primei linii de direcţie, care trimetea în cuprinsul credinţei înseşi la contemplare ca la ceva cert, ca la ceva viitor.

Punctul culminant al opoziţiei cu păgînismul îl constituie în creştinism mistica. În creştinism însăşi religia esoterică este cea publică, şi invers ; dimpotrivă, o mare parte a reprezentărilor din misterele păgînilor era de natură chiar mitică. Dacă facem abstracţie de obiectele mai obscure ale misterelor, con-
313 statăm că întreaga religie a grecilor era, ca şi poezia lor, lipsită de orice misticism. Şi, în creştinism, a fost poate necesar, tocmai pentru dezvoltarea mai completă a primei sale linii de mişcare, ca mistica de o transparenţă cristalină a catolicismului, mistică, ce se apropia tot mai mult de poezie, să fie dislocată de proza protestantismului, protestantism în cuprinsul căruia a luat mai întîi naştere misticismul în forma lui cea mai dezvoltată.

Opunerea precisă a creştinismului şi păgînismului ne îngăduie să le considerăm ca pe două unităţi opuse una celeilalte, unităţi ce se deosebesc una de alta numai prin linia lor de direcţie. Unitatea păgînismului a fost caracterul divin nemijlocit al naturalului, receptarea absolută sau încorporarea finitului în infinit. Dacă acolo unde cele două contrare formează nemijlocit o unitate putem vorbi de o direcţie, în păgînism contemplaţia religioasă şi poetică pornea de la finit şi sfîrşea în infinit. Dacă privim mitologia elenă pe latura finită a ei, ea ni se înfăţişează absolut numai ca un schematism al finitului sau al naturii ; numai în unitatea pe care a atins-o totuşi în subordonarea sa sub finitate este mitologia elenă simbolică. Caracterul creştinismului privit de pe latura infinitului este caracterul reflexiei ; unitatea lui este încorporarea infinitului în finit, contemplarea divinului în natural. Ţine de însăşi natura creştinismului faptul că sarcina lui este situată într-o îndepărtare mai mare şi rezolvarea ei pare a cere un timp

nedeterminabil. Unitatea care se află la baza mitologiei elene poate fi considerată ca o identitate încă nesuprimată ; ea este aceea de la care pleacă prima intuiţie. Dominaţia ei poate dura, asemenea vîrstei nevinovăţiei, numai scurtă vreme ; ea trebuie să apară ca o identitate cu neputinţă de reînviat. Sarcina creştinismului presupune deja sciziunea absolută, finitul în 314
infinitate este ce e înnăscut ; infinitul în opoziţie cu finitatea fiinţează prin libertate şi se separă, cînd se separă, în chip absolut. Momentul unirii nu poate coincide cu momentul scindării ; există între separare şi rechemarea conceptului infinit din fuga infinită stări intermediare necesare care nu pot determina semnificaţia şi direcţia întregului.

Cum în genere toate contrarele încetează de a fi contrare, precum fiecare din ele pentru sine este în sine absolut, nu trebuie să ne îndoim că, şi în direcţia prescrisă creştinismului, cealaltă unitate, care e aceea a receptării infinitului în finit, se poate transfigura în seninătatea şi frumuseţea religiei elene. Creştinismul ca opoziţie nu e decît calea desăvîrşirii : În procesul de împlinire însuşi el se suprimă pe sine ca opus ; atunci într-adevăr a fost din nou dobîndit cerul şi a fost anunţată evanghelia absolută.

Nu există nici o religie fără unul sau celălalt din aceste două feluri de a vedea, fără divinizarea nemijlocită a finitului sau fără privirea lui Dumnezeu în finit. Această opoziţie este unica posibilă în religie ; de aceea există numai păgînism şi creştinism ; în afară de aceste două nu este nimic decît absolutul comun amîndurora. Păgînismul vede nemijlocit în ce e divin şi în imaginile originare spirituale ; creştinismul priveşte prin natură, ca corp infinit al lui Dumnezeu, pînă în adîncul cel mai adînc al lui Dumnezeu şi pînă în spiritul lui. Pentru amîndouă natura este temei şi izvor al contemplării infinitului.

Dacă acest moment al timpului, care a devenit un punct de cotitură atît de remarcabil pentru toate creaţiile epocii şi pentru ştiinţele şi lucrările oamenilor, nu va deveni punct de cotitură şi pentru religie, şi dacă timpul adevăratei evanghelii a împăcării lumii cu Dumnezeu se apropie în proporţia în care 315
cad în ruină şi dispar toate formele temporare şi pur exterioare ale creştinismului, aceasta este o întrebare al cărei răspuns trebuie să fie lăsat pe seama fiecărei persoane care înţelege semnele viitorului.

Religia cea nouă, care se anunţă deja în revelaţii singulare, care este reîntoarcere la primul mister al creştinismului şi

e desăvîrşire a acestuia, este cunoscută în renaşterea naturii ca simbol al unităţii veşnice. Prima împăcare şi rezolvare a străvechii dezbinări trebuie să fie sărbătorită în filozofie, al cărei sens şi semnificaţie le înţelege numai acela care recunoaşte în ea viaţa divinităţii reînviate.

III

Studierea filozofiei de pe poziţii istorice generale ar avea pentru unii cel puţin utilitatea de a le arăta limpede strîmtele forme ale filozofării lor, forme în care ei îşi închipuie că au fixat graniţele spiritului universal. Altora, incapabili să se ridice din liberă independenţă a ideii, această studiere le-ar indica cel puţin un criteriu mai general de apreciere decît acela al cunoaşterii formelor şi direcţiilor filozofiei limitată la cercul strîmt al timpului prezent.

Prin aceeaşi întorsătură, care a făcut din sciziunea absolută principiu al filozofiei a fost determinat şi modul de a considera natura, mod dominant în timpul mai nou. Şi, în raportul pe care ştiinţa celor vechi îl are faţă de natură, se exprimă pe sine identitatea încă nesuprimată ; ştiinţa anticilor se limita la observaţie, deoarece numai aceasta receptează obiec-
316 tele în integritatea şi în starea lor de nesciziune. Arta de a izola şi de a observa natura în legături instituite artificial şi în separări este o invenţie a culturii de mai tîrziu. Însă, cu toate că activitatea obişnuită a empiriei este complet oarbă, prima rază care a făcut-o să fie mai trează şi să întreţină impulsul mai nobil spre scrutarea naturii a fost instinctul, adînc înrădăcinat în sentimentul propriu lumii de mai tîrziu, de a chema înapoi în natură viaţa ce fugise de aici. Entuziasmul cu care au fost receptate de moderni toate fenomenele vii ale naturii universale, fenomene aproape necunoscute şi puţin preţuite de antici, dar pentru moderni tot atîtea mărturii ale vieţii închise în natură, arată pe de o parte desigur incultura originară a modernilor în opoziţie cu cultura anticilor, dar în acelaşi timp şi necesitatea inevitabilă cu care i-a fost impusă spiritului omenesc această direcţie.

Din seriozitatea incultă şi din sensibilitatea tulbure a felului modern de a studia natura nu este nici o perspectivă de a ne întoarce înapoi la seninătatea şi puritatea contemplării elene a naturii, decît pe o singură cale : pe calea restabilirii

identității pierdute cu ajutorul speculației și a suprimării din nou a sciziunii la nivelul unei potențe superioare, deoarece reîntoarcerea la prima este imposibilă, după ce o dată ea a fost depășită.

Spiritele înguste, care nu înțeleg marea legătură dintre cultura generală și formele în care ea se exprimă, pot considera mai întîi filozofia naturii drept lipsă de religie, sau pot provoca o astfel de sentință: ea va deveni nu mai puțin un nou izvor de contemplare și de cunoaștere a lui Dumnezeu. Încă și mai ieftin este reprosul de nemoralitate sau imoralitate, cu care vorbe lipsite de miez și de forță despre moralitate, vorbe din care este înlăturată orice idee de Dumnezeu, au înlocuit religia, încercînd acum să ia și locul filozofiei. Primi- 317
tivitatea științifică, legată de această moralizare, înțelege unitatea eului și a naturii, deci filozofia naturii, în chip empiric ca naturalism, după cum, dimpotrivă, ea înțelege idealismul ca egoism. Din adevărată energie etică trebuie să ia naștere o filozofie care răsare în întregime din rațiune pură și este numai în idei; dar mai sus amintita împingere pe primul plan a eticului este însă îndreptată împotriva rațiunii și a speculației. În principiu, eticul este liberare a sufletului de ceea ce e străin și material, este ridicare la modul-de-a-fi-determinat de rațiunea pură, fără nici un alt amestec. Aceeași purificare a sufletului este condiția filozofiei. În consecință, raportarea etică și raportarea intelectuală a tuturor lucrurilor este iarăși una și aceeași; ea este raportarea la rațiunea pură, absolut universală, fără materie, fără ceva ce ar interveni sau fără mijlocire străină.

Adevărata considerare etică a naturii este deci și adevărata considerare intelectuală, și invers. Raportarea etică care exclude pe cea intelectuală, nu mai este nici etică. Ambele sînt una în principiu, nici una din ele nu-i premerge cu adevărat celeilalte, sau nu-i urmează celeilalte; lucrul se înfățișază astfel numai empiric: eticul, potrivit devenirii noastre în timp, este ceea ce e prim, prin ceea ce intervenim în lumea intelectuală (inteligibilă) și ne recunoaștem pe noi în ea. Cunoașterea înnăscută este numai o închipuire a infinitului sau universalului în particularul naturii noastre: exigența etică este îndreptată nemijlocit prin ea însăși spre încorporarea particularului nostru în universalul pur, în esență, în infinit; dar această opoziție dintre cunoaștere și etic subzistă și numai pentru cunoaștere și acțiune în timp. A d e v ă r a t a cunoaștere își în-

toarce faţa de la simpla reflectare a infinitului în finit, îndreptîndu-se către în-sine sau cunoaşterea originară ; şi în această îndreptare ea nu este fără închipuirea desăvîrşită sau dizolvarea particularului în universal, adică fără puritatea etică a sufletului. În schimb, moralitatea adevărată, nu numai ne-
818 gativă, nu este fără ca sufletul să nu fie în lumea ideilor la el acasă şi să nu fie în ea ca în proprietatea sa. Eticul care se separă pe sine de ceea ce e intelectual, este cu necesitate gol, deoarece numai din cuprinsul acestuia îşi ia el materia acţiunilor sale. Prin urmare, acela care nu şi-a purificat sufletul pînă a participa la ştiinţa originară, n-a ajuns nici la suprema desăvîrşire morală. Universalul absolut, pur, este pentru el ceva ce e în afara lui ; el însuşi se află încă împotmolit în impur şi este prins in particular şi empiric.

„Purificarea, spune Platon (*Fedon*, p. 152), constă în a separa pe cît e cu putinţă sufletul de corp şi a te obişnui să te aduni şi să te retragi în tine însuţi din toate părţile corpului, şi să locuieşti pe cît posibil în tine însuţi... Moartea înseamnă o astfel de dezlegare a sufletului de corp. Cel mai mult năzuesc spre această dezlegare cei ce filozofează cu adevărat" *. În această năzuinţă spre purificare se întîlnesc aşadar eticul şi filozofia. Calea spre această liberare nu este conceptul pur negativ al finitului, în sensul că aceasta este anume o barieră a sufletului, deoarece astfel această limită nu este învinsă. Este nevoie de un concept pozitiv şi de o egală contemplare a lui în-sine ; căci acela care ştie că numai pentru aparenţă este despărţit naturalul de divin, că corpul e corp şi diferă de suflet numai pentru cunoaşterea imperfectă, dar că în sine corpul este una cu sufletul, se va şi strădui în cea mai mare măsură să moară de acea moarte preţuită de Socrate care este intrare în libertatea eternă şi în adevărată viaţă. Însă aceia care, intercalează între purul universal sau infinit şi suflet, în orice fel ar fi — fie că ei nu se ridică cu con-
819 ştiinţa lor deasupra acestui lucru, — fie că împing în chip conştient ceva străin, o materie sau ceva asemănător, nu vor fi niciodată într-adevăr liberaţi de acea barieră şi tîrăsc cu ei mereu finitul şi corpul ca pe ceva pozitiv şi cu adevărat real. Adevăratul triumf şi suprema liberare a sufletului rezidă exclusiv în idealismul absolut, în moartea absolută a realului ca atare.

---

* Ed. Stephen, p. 67 (ed. Bekk, p. 23—24).

Defăimătorii care calomniază principiul etic al filozofiei nu cunosc nici ţinta şi nici treptele sufletului prin care acesta ajunge la purificare. Primul lucru pe care-l simte sufletul este dorinţa, deoarece natura, pentru a primi în sine copia fiinţei nemuritoare, este cu necesitate în acelaşi timp mormîntul perfecţiunii. Sufletul, care îşi dă seama de ceea ce e pierderea binelui suprem, se grăbeşte asemenea lui Ceres, să aprindă torţa la flacăra muntelui în flăcări, să exploreze pămîntul, să caute prin toate adîncimile şi înălţimile, şi aceasta, în zadar, pînă ce, obosit, ajunge, în sfîrşit, în E l e u s i s. Aceasta este a doua treaptă ; numai soarele atotvăzător demască hadesul ca fiind locul care reţine pe nedrept binele etern. Sufletul care ajunge să aibă această revelaţie păşeşte spre cunoaşterea ultimă, spre aceea de a se întoarce spre tatăl cel veşnic. Nici regele zeilor nu poate desface indisolubila înlănţuire ; dar el îngăduie sufletului să se bucure de binele pierdut în creaţiile pe care, prin mijlocirea lor, le răpeşte raza luminii eterne din sînul întunecat al adîncurilor.

Despre

FELURILE DE A TRATA ŞTIINŢIFIC

DREPTUL NATURAL

despre locul acestuia în filozofia practică şi despre legătura lui cu ştiinţele juridice pozitive

(publicat mai întîi în Jurnalul critic de filozofie, vol. II, art. 2 şi 3; 1802—1803)

Ueber die

wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten

des

Naturrechts,

ſeine Stelle in der praktiſchen Philoſophie, und ſein Verhältniß zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften.

(Zuerſt erſchienen im Kritiſchen Journal der Philoſophie: B. II., St. 2 u. 3. 1802 – 1803.)

Asemenea altor ştiinţe, ca mecanica, fizica, ştiinţa drep- 323
tului natural a fost recunoscută, fără îndoială de mult, ca ştiinţă esenţial filozofică, şi cum filozofia trebuie să cuprindă mai multe părţi, ştiinţa dreptului natural a fost recunoscută ca fiind o parte esenţială a filozofiei ; dar ea a avut cu celelalte ştiinţe soarta comună că, filozoficul filozofiei fiind transferat exclusiv în metafizică şi conferindu-li-se puţină participare la aceasta, ele au fost ţinute, în principiul lor particular, în stare cu totul independentă de idee. Ştiinţele aduse ca exemple au fost în cele din urmă silite să mărturisească mai mult sau mai puţin îndepărtarea lor de filozofie, încît ele recunosc de principiu ştiinţific al lor ceea ce se obişnuieşte a se numi experienţă. Prin aceasta, ele renunţă la pretenţia de a fi ştiinţe veritabile şi se mulţumesc să constea dintr-o colecţie de cunoştinţe empirice, şi să se servească de conceptele intelectului în chip precar şi fără pretenţia de a afirma în felul acesta ceva obiectiv.

Dacă ceea ce se numeşte pe sine ştiinţă filozofică a fost mai întîi exclus, contra voinţei sale, din filozofie şi din categoria de ştiinţă în general, şi apoi s-a împăcat în cele din urmă cu această situaţie, această excludere nu-şi are temeiul în faptul că acele aşa-numite ştiinţe n-au plecat de la însăşi ştiinţa filozofiei şi nu s-au menţinut în legătură conştientă cu ea. Deoarece fiecare parte a filozofiei este în singularitatea sa 324
capabilă să fie o ştiinţă independentă şi să dobîndească o necesitate interioară desăvîrşită, fiindcă ceea ce face din ea ştiinţă veritabilă este absolutul. În această formă numai el este principiul propriu-zis, principiu situat deasupra sferei cunoaşterii şi libertăţii respectivei ştiinţe şi principiu, la care raportată, aceasta aparţine necesităţii exterioare ; dar ideea însăşi rămîne independentă de acest mod-determinat şi este capabilă să se reflecteze în această ştiinţă determinată în chip atît de

pur cum e acela în care se exprimă pe sine viaţa absolută în tot ceea ce e viu, adică fără ca ceea ce are în ea ştiinţific o astfel de ştiinţă sau raţionalitatea ei interioară, să se reveleze clar în forma pură a ideii, care este esenţa oricărei ştiinţe, iar în filozofie, ca ştiinţă absolută, se înfăţişază ca idee pură. În privinţa acestei dezvoltări ştiinţifice proprii şi totuşi libere a unei ştiinţe geometria ne oferă un exemplu strălucit şi invidiat de celelalte ştiinţe. Tot astfel, şi ştiinţelor de felul celor mai sus menţionate trebuie să le fie contestată orice realitate, nu fiindcă, propriu-zis, ele ar fi empirice : deoarece, cum orice parte sau latură a filozofiei este capabilă să fie o ştiinţă independentă, orice parte sau latură este deci nemijlocit şi o icoană independentă şi desăvîrşită, putînd fi receptată şi înfăţişată în forma ilustrării unei concepţii ce se păstrează pe sine prosperă şi pură de orice infectare cu concepte fixe.

Însă desăvîrşirea ştiinţei pretinde ca atît concepţia şi imaginea să fie unite cu logicul şi să fie receptate în ceea ce e de natură pur ideală, cît şi să fie înlăturată starea de izolare a ştiinţei izolate deşi veritabile, să fie recunoscut principiul ei potrivit conexiunii lui mai înalte şi necesităţii lui şi tocmai
325 astfel să fie el însuşi complet liberat. Numai în felul acesta şi este cu putinţă să fie cunoscute limitele ştiinţei respective, limite pe care, fără această operaţie, ea este nevoită să le ignoreze ; deoarece ea ar trebui altfel să se afle deasupra sa însăşi, şi să cunoască natura principiului său în forma lui absolută, potrivit modului-determinat al lui. Din această cunoaştere ar rezulta pentru ea nemijlocit cunoaşterea şi certitudinea extinderii identităţii diferitelor ei moduri-determinate. Însă altfel, ea nu se poate comporta decît empiric faţă de limitele sale şi e nevoită să facă ba încercări greşite, să le depăşească, ba să le creadă mai strîmte decît sînt, şi, din această cauză, să descopere neaşteptate lărgiri ale lor ; întocmai ca geometria — care ştie demonstra, fără îndoială, incomensurabilitatea diametrului şi a laturii pătratului, dar nu ştie s-o demonstreze pe aceea a diametrului şi a periferiei unui cerc * — şi încă şi

* În introducerea la *Dreptul natural*, Fichte se prevalează de simplitatea înţelegerii temeiului acestei din urmă incomensurabilităţi, spunînd : „adică strîmb, serios vorbind, nu este drept". Superficialitatea acestui temei reiese de la sine ; şi el se infirmă pe sine şi nemijlocit prin prima incomensurabilitate, prin aceea a diametrului şi laturii pătratului, care sînt amîndouă drepte, precum şi prin cvadratura parabolei. În ce priveşte sprijinul căutat tot aci la simţul comun impo-

mai mult aritmetica, şi cel mai mult unirea acestora, ne oferă cele mai mari exemple de felul în care ştiinţa dibuieşte limitele pe întuneric.

Dacă filozofia critică a avut asupra ştiinţelor teoretice efectul negativ important de a demonstra că elementul ştiinţific al lor nu este ceva obiectiv, ci ţine de ceva intermediar ce se află între neant şi realitate, de amestecul dintre fiinţă şi ne- 326
fiinţă ; şi dacă filozofia critică a avut efectul de a face ca ştiinţele teoretice să mărturisească că ele nu sînt decît în opinia empirică, elementul pozitiv al ei s-a înfăţişat în această privinţă cu atît mai sărac, nefiind în stare să redea filozofiei aceste ştiinţe. În schimb, filozofia critică a situat absolutul cu totul în filozofia practică, iar aici ea este cunoaştere pozitivă sau dogmatică. Filozofia critică, filozofie care se numeşte pe sine şi idealism transcendental, trebuie s-o considerăm în general, şi în particular în dreptul natural, ca punctul culminant al opoziţiei care a crescut mereu în cursul eforturilor ştiinţifice mai vechi, începînd cu muţenia barbariei, de la începuturi mai slabe, pînă ce, în filozofia critică, ea, această opoziţie, s-a făcut înţeleasă pe sine însăşi cu ajutorul conceptului absolut al infinităţii şi se şi suprimă pe sine ca infinitate (întocmai cum cercurile se propagă pe suprafaţa apei concentric pornind din punctul în care apa a fost pusă în mişcare, şi, în cele din urmă, îşi pierd, în mişcări mici, legătura cu un punct central, devenind infinite).

Modurilor anterioare de tratare a dreptului natural, şi poziţiilor care ar trebui considerate ca diverse principii ale acestuia, trebuie aşadar să le fie contestată orice însemnătate pentru esenţa ştiinţei ; deoarece aceste moduri de tratare sînt, desigur, în opoziţie şi în negativitate, dar nu în negativitatea absolută sau în infinitatea care singură există pentru ştiinţă, ci ele au tot atît de puţin pozitivul ca şi negativul în formă pură, fiind amestecuri formate din aceste două. Ar fi numai interesul unei

---

triva infinităţii matematice, cînd se afirmă că „un poligon cu laturi infinit de multe nu poate fi măsurat tocmai fiindcă este poligon cu infinit de multe laturi", chiar acelaşi sprijin ar trebui, pe de o parte, să ne stea la dispoziţie contra progresului la infinit prin care ar fi să se realizeze ideea absolută : pe de altă parte, nu se hotăreşte prin aceasta nimic referitor la principalul lucru, „la infinitatea pozitivă, care nu este cantitate infinită, ci este identitate, nu se hotăreşte dacă aceasta trebuie pusă, ceea ce înseamnă că nu este nimic hotărît în ce priveşte comensurabilitatea sau incomensurabilitatea.

curiozităţi faţă de istoricul ştiinţei acela care ar putea zăbovi la ele, atît pentru a le compara cu ideea absolută şi a observa, în însăşi deformarea lor, necesitatea cu care, printr-o determinaţie care este principiu, momentele formei absolute se înfăţişază ca unele ce sînt deplasate, momente care chiar şi sub
327 dominaţia unui principiu limitat domină totuşi aceste încercări ; ar zăbovi şi pentru a vedea starea empirică a lumii reflectîndu-se în oglinda ideală a ştiinţei.

Deoarece, în ceea ce priveşte acest din urmă fapt, dată fiind conexiunea tuturor lucrurilor, existenţa empirică şi starea tuturor ştiinţelor vor exprima, fără îndoială, şi starea lumii, dar în chipul cel mai direct o va exprima pe aceasta starea dreptului natural ; fiindcă acesta se referă nemijlocit la etic, la ceea ce pune în mişcare toate lucrurile omeneşti, şi, întrucît ştiinţa acestuia are o existenţă, el aparţine necesităţii, trebuind să fie una cu forma empirică a eticului, formă care ţine de asemenea de necesitate, şi ca ştiinţă trebuie s-o exprime pe aceasta în forma universalităţii.

În ceea ce priveşte primul fapt, ca adevărată deosebire a principiilor ştiinţei poate fi recunoscută numai aceea potrivit căreia ştiinţa se găseşte în absolut sau aceea potrivit căreia se găseşte în afara unităţii absolute, în contradicţie. Însă, în acest din urmă caz, ea ar putea în general să nu fie de loc ştiinţă dacă principiul ei n-ar fi o unitate necompletă şi relativă oarecare, sau conceptul unui raport ; chiar dacă acest principiu ar fi numai abstracţia goală a raportului însuşi, sub numele de forţă de atracţie sau de forţă a unităţii, a identităţii. Ştiinţelor al căror principiu nu este un concept de relaţie sau e numai forţa goală a identităţii, nu le rămîne nimic de natură ideală decît primul raport ideal, potrivit căruia copilul este diferit de lume, forma reprezentării în care ele pun calităţile empirice şi a căror diversitate ele o pot enumăra punct cu punct ; acestea ar fi numite excelent ştiinţe empirice. Dar cum ştiinţele practice se referă, conform naturii lor, la ceva realmente general sau la o unitate care e unitate de diferiţi, în empiria practică nici senzaţiile nu trebuie să cuprindă în ele calităţi pure, ci relaţii, fie că acestea sînt negative, cum este instinctul de autoconservare, fie pozitive, ca iubirea şi ura, sociabilitatea etc. Iar
328 empiria ştiinţifică nu se deosebeşte de empiria pură în genere prin faptul că obiectul ei ar fi relaţii mai mult decît calităţi, ci se deosebeşte prin aceea că ea fixează aceste relaţii în forma

conceptului şi se menţine pe lîngă acest absolut negativ, totuşi fără a separa această formă a unităţii de conţinutul ei. Vom numi aceste ştiinţe, ştiinţe empirice; dimpotrivă, vom numi ştiinţă pur formală acea formă a ştiinţei în care opoziţia este absolută şi unitatea pură, sau infinitatea, negativ absolutul este pur separat de conţinut şi e pus pentru sine.

Cu toate că prin aceasta este instituită o diferenţă specifică între cele două specii neautentice de tratare ştiinţifică a dreptului natural, diferenţă potrivit căreia principiul uneia implică relaţii şi amestecuri ale intuiţiei empirice cu universalul, iar principiul celeilalte implică opoziţie absolută şi universalitate absolută, reiese totuşi de la sine că elementele ambelor, adică intuiţia empirică şi conceptul, sînt aceleaşi, şi că formalismul, îndată ce trece din negaţia sa pură la un conţinut, nu poate nici el ajunge la altceva decît la relaţii sau la identităţi relative, deoarece ceea ce e de natură pur ideală sau opoziţia este pusă ca absolut separată, deci ideea absolută şi unitatea [absolută] nu pot fi prezente; şi în privinţa intuiţiei sintezele, întrucît ar fi să aibă nu numai semnificaţia pur negativă a suprimării unei părţi a opoziţiei ci şi o semnificaţie pozitivă a intuiţiei, reprezintă numai intuiţii empirice (deoarece cu principiul opoziţiei absolute sau al caracterului absolut a ceea ce e de natură pur ideală este pus principiul absolut al empiriei).

Aceste două feluri de tratare ştiinţifică a dreptului natural trebuie în primul rînd să fie mai precis caracterizate; primul fel, referindu-ne la modul în care apare în el idea absolută potrivit momentelor formei absolute; al doilea fel, arătînd cum infinitul, sau absolutul negativ încearcă în zadar să realizeze o organizaţie pozitivă. Discutarea acestei din urmă încercări va atrage după sine nemijlocit considerarea naturii şi a raportului dintre ştiinţele eticului ca ştiinţe filozofice, precum şi considerarea relaţiei acestora cu ceea ce se numeşte ştiinţă juridică pozitivă şi se menţine, fără îndoială, în afara filozofiei şi, renunţînd spontan la ea, crede că se poate sustrage criticii ei, dar în acelaşi timp afirmă că posedă totuşi şi subzistenţă absolută, şi o realitate adevărată, pretenţie ce nu trebuie să fie examinată. 329

I

Acum, în ce privește felul de tratare a dreptului natural pe care l-am numit empiric, înainte de toate să spunem că nu putem intra în considerarea, conform materiei lor, a înseși determinațiilor și conceptelor de relație pe care acest fel de tratare le culege în trecere și le impune sub numele de principii, ci tocmai această izolare și fixare de determinații este ceea ce trebuie să fie negat. Natura acestei izolări atrage după sine faptul că elementul științific trebuie să se îndrepte numai spre forma unității și, în relația organică a multor feluri de calități în care poate fi distribuit elementul științific (cînd nu e vorba ca acestea să fie numai însirate) — și pentru a atinge peste această mulțime o unitate —, trebuie să fie scoasă în evidență o determinație oarecare și considerată ca esență a relației. Dar tocmai astfel nu se ajunge la totalitatea organicului, iar restul acestuia, adică ceea ce a fost exclus din acum-menționata determinație aleasă ajunge sub dominația acesteia, determinație care este ridicată la rang de esență și de scop. Astfel, de exemplu, pentru a recunoaște raportul căsătoriei, e luată în considerare cînd pro-
330 creația de copii, cînd comunitatea de bunuri etc. ; și plecînd de la o astfel de determinație, transformată în lege ca ceva esențial, este determinată și infectată întreaga relație organică ; sau, în ce privește pedeapsa, este sesizată în trecere cînd determinația îndreptării morale a criminalului, cînd determinația lezării pricinuite, cînd determinația reprezentării pedepsei în conștiința celorlalți, cînd aceea a reprezentării ei de criminalul însuși, reprezentare premergătoare crimei, cînd determinația necesității ca amenințarea să fie pusă în aplicare pentru ca amintita reprezentare să devie reală etc., și un astfel de element singular se face scop și esență a întregului. Ca urmare naturală a acestui procedeu ia naștere frămîntarea de a găsi relația necesară a uneia dintre determinații cu celelalte și dominația acesteia asupra celorlalte, frămîntare ce nu mai are sfîrșit (fiindcă o astfel de determinație nu se află în legătură necesară cu celelalte determinații care mai trebuie să fie distinse) ; și mai rezultă în chip natural din acest procedeu că oricare din aceste determinații poate foarte bine revendica pentru sine independență față de celelalte, deoarece lipsește necesitatea interioară, care nu se află în ceea ce e singular.

Astfel de calități, culese din mulțimea raporturilor în care este fărîmițat organicul de către intuiția empirică sau necom-

plet reflectată și puse în forma unității conceptuale sînt ceea ce sus-menționata cunoaștere numește esență și scop ; și — întrucît forma lor conceptuală este exprimată ca ființă absolută a determinației care constituie conținutul conceptului — ele sînt erijate în principii, legi, obligații etc. Asupra acestei transformări a caracterului absolut al formei pure — dar caracter absolut care e negativ sau identitate pură, concept pur, infinitate — în absolut al conținutului și al determinației receptate în formă, se va insista mai mult cînd va fi vorba despre principiul filozofiei critice, filozofie care înfăptuiește cu reflexie, ca rațiune absolută și datorite, schimbarea ce se petrece inconștient în cu- 331
noașterea empirică despre care vorbim aici.

Această unitate formală în care este pusă determinația de către gîndire este totodată și ceea ce produce aparența necesității căutate de știință, deoarece unitatea contrarelor, considerate, în ce-o privește pe aceasta, ca reale, este necesitatea ei. Dar, deoarece materia unității formale despre care se vorbește nu constituie întregul contrarelor ci numai unul dintre contrare, este numai o determinație, necesitatea este și ea numai o necesitate analitică, formală, și se referă numai la forma unei propoziții identice sau analitice, propoziție în care poate fi înfățișată determinația : caracter absolut al propoziției prin care se captează însă pe nesimțite și un caracter absolut al conținutului și sînt constituite astfel legi și principii.

Dar întrucît această știință empirică se vede pe sine în mijlocul unei diversități de astfel de principii, legi, scopuri, obligații, drepturi, dintre care nici unul nu este absolut, trebuie să-i planeze în fața ochilor în același timp chipul și nevoia unității absolute a tuturor acestor determinații lipsite de legătură și imaginea și nevoia unei necesități originare și simple. Noi examinăm felul cu care este satisfăcută această exigență descinsă din rațiune, sau felul în care va fi înfățișată ideea absolută a rațiunii în momentele ei sub dominația opoziției dintre multiplu și unu, opoziție care e invincibilă pentru această cunoaștere empirică. Pe de o parte, este în sine interesant să observăm în această îndeletnicire științifică și în mediul ei tulbure încă reflexul și dominația absolutului, dar în același timp și absurditatea ei : în parte, formele care au păstrat momentele absolutului în aceasta au devenit un fel de prejudecăți și de gînduri liberate de îndoială, general-valabile, a căror nulitate trebuie s-o arate critica, spre a justifica știința pentru faptul că ea nu ține 332
seama de ele ; această dovadă a nulității acestor gînduri se face

în chipul cel mai evident prin arătarea temeiului şi terenului lipsit de realitate din care ele răsar şi al cărui gust şi natură pătrund şi cresc în ele.

Mai întîi ştiinţei empirice i se înfăţişază totalitatea ştiinţifică ca o totalitate a diversului sau ca integralitate, iar formalismului propriu-zis însă ca consecvenţă. Ştiinţa empirică poate să-şi ridice după plac la generalitate experienţele sale şi să continue, cu determinaţiile sale gîndite, consecvenţa pînă ce un alt material empiric, care îl contrazice pe primul, dar are şi el dreptul său de a fi gîndit şi exprimat ca principiu, nu mai îngăduie consecvenţa determinaţiei precedente ci impune părăsirea ei. Formalismul îşi poate extinde consecvenţa atît de departe cît permite în genere vidul principiului său, ori un conţinut pe care şi l-a captat ; dar de aceea el se şi crede îndreptăţit să excludă, cu porecla de empiric şi cu mîndrie, din aprioritatea şi din ştiinţa sa ceea ce-i lipseşte integralităţii tabloului său. Deoarece principiile sale formale el le afirmă ca pe ceva aprioric şi absolut, şi deci ceea ce el nu-şi poate însuşi cu ajutorul lor el îl afirmă ca pe ceva neabsolut şi accidental, cînd el nu se ştie totuşi ajuta cumva descoperind de la empiric în general şi de la o determinaţie la celelalte trecerea formală a înaintării de la condiţionat la condiţie şi — cum aceasta este la rîndul ei tot ceva condiţionat — aşa mai departe, la infinit. Procedeu prin care formalismul îşi acordă nu numai superioritate faţă de ceea ce el numeşte empirie, ci, cum în legătura condiţionatului cu condiţia aceşti contrari sînt puşi ca subzistînd în chip absolut, se împotmoleşte el însuşi cu totul în necesitatea empirică, conferindu-i acesteia, prin identitatea formală sau prin negativ-absolutul, se îmbină formalismul cu identitatea formală, aparenţa absolutului veritabil.

333 Această legare a consecvenţei cu integralitatea tabloului — fie că e vorba de această din urmă consecvenţă mai completă, formală şi goală, fie că e vorba de sus-menţionata primă consecvenţă, care, cu conceptele ei determinate ca principii şi trecînd de la unul din ele la celelalte, este consecventă numai în inconsecvenţă — deplasează însă nemijlocit poziţia diversului aşa cum este el pentru empiria goală ; pentru care orice divers are drepturi egale cu celălalt şi care nu dă preferinţă nici unei determinaţii dintre care una este tot atît de reală ca şi alta. Fapt asupra căruia vom mai reveni mai încolo la compararea empiriei pure cu această empirie ştiinţifică despre care este vorba aici.

După această totalitate formală trebuie să tratăm despre felul în care se înfăţişază unitatea absolută, atît ca unitate simplă, pe care o putem numi unitate originară, cît şi ca totalitate în reflectarea cunoaşterii empirice. Cele două unităţi, care în absolut sînt una şi a căror identitate este absolutul, trebuie să se afle în amintita cunoaştere separate şi ca diferite.

Mai întîi, în ce priveşte prima unitate, empiria nu poate avea de-a face cu ea, ca esenţă a necesităţii, esenţă care este pentru fenomen o legătură exterioară a lui ; deoarece în unitatea care este cea esenţială diversul este nemijlocit nimicit şi e neant. Fiinţa diversă fiind principiul empiriei, îi este interzis acesteia să pătrundă pînă la neantul absolut al calităţilor sale, care, pentru ea, sînt absolute şi care şi prin concept, potrivit căruia ele sînt de-a dreptul multe, sînt infinit de multe. Acea unitate originară poate însemna deci pe cît e posibil numai o cantitate simplă şi mică cu ajutorul căreia ea crede că poate fi suficientă pentru cunoaşterea celorlalte calităţi. Acel ideal în care ceea ce trece oarecum ca arbitrar şi ca accidental se şterge şi în care este pusă cea mai redusă cantitate necesară de divers, este pentru empirie, în domeniul fizic ca şi în domeniul etic, haosul ; care este reprezentat în acest din urmă domeniu cu 334
închipuirea, cînd mai mult în forma unui tablou al fiinţei, ca stare naturală, cînd mai mult în forma posibilităţii şi a abstracţiei, ca o înşirare de facultăţi descoperite de psihologia empirică în om ca date în prealabil, ca natură şi menire a omului. Şi în felul acesta ceea ce, pe de o parte, este afirmat ca fiind absolut necesar, în sine, absolut, devine, pe de altă parte, ceva nereal, ceva numai imaginat şi este recunoscut ca fiind construit de gîndire, acolo ca fiind o ficţiune, aici ca fiind simplă posibilitate ; ceea ce constituie cea mai dură contradicţie.

Pentru intelectul obişnuit, care se opreşte la amestecul tulbure compus din ceea ce este în sine şi ceea ce e trecător, nimic nu este mai inteligibil decît procedeul potrivit căruia el ar putea găsi ceea ce este în sine separînd în tabloul amestecat al stării de drept tot ce e arbitrar şi accidental, prin această abstracţie lui trebuind să-i rămînă nemijlocit necesarul absolut. Dacă îndepărtăm cu gîndirea tot ce o bănuială tulbure poate considera ca particular şi trecător, ca aparţinînd unor moravuri particulare, istoriei, culturii şi chiar statului, omul rămîne în mijlocul tabloului stării naturale nude sau abstractul lui cu posibilităţile lui esenţiale, şi atunci nu avem decît să privim la acel tablou

pentru a găsi ceea ce este necesar. Totodată mai trebuie să fie separat şi ceea ce este cunoscut ca avînd legătură cu statul, deoarece imaginea haotică a necesarului nu poate conţine în ea unitatea absolută, ci numai diversitatea simplă, atomii, cu cele mai puţine calităţi posibile ; şi, deci este exclus din ea ceea ce poate aparţine conceptului unei îmbinări şi ordonări a atomilor ca cea mai slabă unitate de care e susceptibil principiul multiplului, este exclus ca ceea ce vine abea ulterior şi se adaugă la această unitate.

335 La separarea despre care e vorba îi lipseşte mai întîi empirismului în genere orice criteriu care ar arăta unde este graniţa între accidental şi necesar, prin urmare ce trebuie să rămînă în haosul stării naturale, sau în abstracţia «om», şi ce trebuie eliminat din acestea. Determinaţia conducătoare nu poate fi aici altceva decît că în acestea să fie atîta de cît este nevoie pentru înfăţişarea a ceea ce se găseşte în realitate : principiul conducător pentru sus-menţionatul aprioric este aposterioricul. Pentru ceea ce trebuie introdus în starea de drept, şi spre a arăta legătura acesteia cu originarul şi necesarul, deci spre a o înfăţişa şi pe ea însăşi ca necesară, avem doar să transpunem o calitate ce ne este proprie sau o facultate în haos ; potrivit manierei ştiinţelor care pleacă de la empiric în general, să recurgem la ipoteze pentru aşa-numita explicare a realităţii, ipoteze în care această realitate este pusă în aceeaşi determinaţie, dar în formă cu totul formal-ideală, ca forţă, materie, facultate, aşadar una din cealaltă e şi foarte uşor explicabilă şi inteligibilă.

Pe de o parte, această presimţire tulbure a unei unităţi originare şi absolute care se manifestă în haosul stării naturale şi în abstracţia facultăţilor şi înclinaţiilor nu străbate pînă la unitatea absolută negativă, ci ea merge numai pînă la ştergerea unei mari cantităţi de particularităţi şi de opoziţii. Mai rămîne însă o cantitate nedeterminabilă de determinaţii calitative în haos, care au pentru sine tot atît de puţin altă necesitate decît cea empirică, iar una pentru alta nu au nici o necesitate interioară. Aceste determinaţii calitative au numai relaţia de a fi determinate ca multiplu, şi fiindcă acest multiplu este relaţie reciprocă dar este fără unitate, au relaţia de opuse una alteia, şi de a fi determinate în conflict absolut una cu alta ; şi energiile separate ale eticului trebuie să fie gîndite în starea natu-
336 rală sau în abstractul omului ca fiind în război de nimicire reciprocă. Dar tocmai de aceea este uşor de arătat că, întrucît aceste calităţi sînt opuse absolut una alteia, fiind deci pur ideale, ele

nu pot subzista în această idealitate şi separare a lor, cum totuşi ar trebui, ci se suprimă pe sine şi se reduc la nimic. Insă empiria nu poate duce pînă la această reflexie absolută şi pînă la sesizarea nimicului determinaţiilor în ceea ce e absolut simplu, ci mulţii nimic rămîn pentru ea o mulţime de realităţi. La acest multiplu trebuie însă să se adauge pentru empirism unitatea pozitivă ca un altceva şi ca ceva străin, unitate pozitivă care se exprimă pe sine ca totalitate absolută ; şi deja în această formă a îmbinării celor două laturi ale identităţii absolute este conţinut faptul că totalitatea se va înfăţişa tot atît de tulbure şi de impură ca şi totalitatea unităţii originare.

Temeiul fiinţei uneia dintre aceste unităţi separate aici pentru cealaltă, sau temeiul trecerii de la prima unitate la a doua este pentru empirie tot atît de uşor, pe cît de uşor îi este ei în genere să găsească argumente. Potrivit ficţiunii stării naturale, aceasta este părăsită din cauza răului pe care ea îl atrage după sine ; ceea ce nu înseamnă altceva decît că se presupune în prealabil unde vrem să ajungem, adică se presupune că un acord a ceea ce este în conflict ca haos ar fi binele, sau la ceea ce ar trebui să se ajungă. Sau, în reprezentarea calităţilor originare ca posibilităţi este nemijlocit introdus un astfel de temei al trecerii ca instinct de sociabilitate ; sau se renunţă la forma conceptuală a unei facultăţi şi se trece îndată la determinaţia cu totul particulară a apariţiei celei de a doua unităţi menţionate mai sus, se trece la determinaţia de natură istorică care e subjugarea celor mai slabi de către cei mai tari etc. Dar, în locul multor calităţi izolate, unitatea însăşi nu poate înfăţişa, potrivit principiului multiplicităţii calitative absolute, ca în fizica empirică, decît iarăşi complicaţii diverse ale multiplului simplu 337
şi izolat, pus ca originar, atingeri de suprafaţă a acestor calităţi care, pentru ele înseşi, sînt, ca particulare, indestructibile şi susceptibile să intre numai în legături şi amestecuri uşoare, parţiale, deci nu poate înfăţişa decît o multiplicitate de diviziaţi sau de raporturi, şi, întrucît unitatea este pusă ca întreg, ea nu poate pune decît numele gol al unei armonii lipsite de formă şi exterioară, sub numele de societate şi de stat.

Fie că această unitate este considerată pentru sine ca absolută, fie că ea e luată mai mult sub raport empiric în ce priveşte naşterea ei ca absolută, avîndu-şi nemijlocita-i origine la Dumnezeu, şi cu toate că în subzistarea ei centrul şi esenţa ei interioară sînt reprezentate ca divine, totuşi această reprezentare rămîne ceva formal, ceva ce numai pluteşte deasupra mul-

tiplicității și nu o pătrunde. Chiar dacă este recunoscut Dumnezeu nu numai ca întemeietor al unirii ci și ca păstrător al ei, și în această din urmă privință suveranitatea puterii supreme este considerată reflex al lui și ea fiind în sine divină, totuși caracterul divin al unirii este ceva exterior pentru mulții uniți care nu trebuie puși decît în relație de dominație cu acest divin, deoarece principiul acestei empirii exclude unitatea absolută a unului și multiplului. Punct al acestui raport în care această empirie se întîlnește nemijlocit cu principiul opus ei, principiu pentru care ceea ce e prim este unitatea abstractă ; numai că, empiria nu se simte incomodată de inconsecvențele sale (care iau naștere din amestecul afirmării unor lucruri atît de specific diferite, cum sînt unitatea abstractă și multiplicitatea absolută) ; tocmai de aceea, empiria și are avantajul de a nu bara accesul unor vederi care, în afară de latura lor pur materială, sînt manifestări ale unui interior mai pur și mai divin decît ceea ce se
338 poate întîmpla conform principiului opoziției, prin care sînt posibile numai dominarea și supunerea.

Starea naturală și maiestatea străină indivizilor, și de aceea ea însăși singulară și particulară, și caracterul divin al întregului stării de drept, precum și raportul de supunere absolută a subiecților sub amintita putere supremă, sînt formele în care momentele fărîmițate ale eticului organic — e vorba de momentul unității absolute și al relațiilor etice obiective, întrucît acestea cuprind în sine opoziția unității și multiplicității, fiind totalitatea absolută, și de momentul infinității, sau al neantului realităților opoziției — sînt fixate ca esențialități particulare și tocmai de aceea, ca și ideea, sînt falsificate. Dimpotrivă, ideea absolută a eticului conține în ea starea de natură și suveranitatea ca absolut identice ; întrucît aceasta din urmă nu este ea însăși altceva decît natura etică absolută ; și nu ne putem gîndi la nici o pierdere a libertății absolute, prin care trebuie înțeleasă libertatea naturală, sau la o renunțare la natura etică din cauza ființării reale a suveranității ; iar naturalul, care în raportul etic ar trebui să fie gîndit ca ceva ce e de înlăturat, n-ar fi el însuși ceva etic și deci ar înfățișa cel mai puțin eticul în primordialitatea lui. Tot atît de puțin este fixată în ideea absolută infinitatea sau neantul individului, al subiecților, și e în identitate relativă cu suveranitatea, ca un raport de supunere în care ar fi și individualitatea ceva absolut pus ; ci în idee, infinitatea este veritabilă, individualitatea ca atare este neant și e absolut una cu suveranitatea etică absolută, unitate veritabilă, vie, nesu-

pusă ; singura care constituie adevărata moralitate (obiectivă) a individului.

Am acuzat empiria ştiinţifică, întrucît este ştiinţifică, de nulitate pozitivă şi de neadevărul principiilor şi legilor ei ; am 339
ridicat această acuzaţie împotriva empiriei ştiinţifice, fiindcă ea conferă caracterul negativ absolut al conceptului unor moduri-determinate prin unitatea formală în care ea le aşază pe acestea şi le declară ca fiind absolut pozitive şi ca fiind în sine, ca scop şi destinaţie, principiu, lege, obligaţie şi drept, forme care înseamnă ceva absolut. Dar pentru a obţine unitatea unui raport organic care oferă acestei determinări calitative o mulţime de astfel de concepte, trebuie să i se confere uneia din determinaţii exprimată ca scop, menire sau lege, dominaţia asupra celorlalte determinaţii ale diversităţii, iar acestea trebuie să fie puse în faţa ei ca nereale şi nule. În această aplicare şi consecvenţă se întîmplă ca intuiţia ca totalitate interioară să fie nimicită. De aceea, inconsecvenţa este aceea prin care amintita receptare a determinaţiilor în concept se poate corecta şi care poate suprima violenţa comisă împotriva intuiţiei ; deoarece inconsecvenţa nimiceşte nemijlocit caracterul absolut atribuit mai înainte unei determinaţii.

Sub acest aspect, vechea şi cu totul inconsecventa empirie trebuie să fie justificată nu raportată la ştiinţa absolută ca atare, ci raportată la consecvenţa spiritului ştiinţific empiric, despre care a fost vorba pînă aici. O mare şi pură intuiţie este capabilă în felul acesta să exprime în arhitectonicul pur al prezentării sale ceea ce e cu adevărat etic, arhitectonic în care legătura necesităţii şi dominaţia formei nu ies prea vizibil în evidenţă ; aceasta, asemenea unui edificiu care înfăţişează în chip mut spiritul creatorului său în masa sa de dărîmături, fără ca însăşi imaginea acestui edificiu, adunată laolaltă, să fie reconstituită ca figură din aceste dărîmături. Într-o astfel de prezentare făcută cu ajutorul conceptelor numai stîngăcia raţiunii este aceea care nu înalţă în formă ideală ceea ce ea cuprinde şi
pătrunde, şi nu devine conştientă de acest lucru ca idee. Cînd 340
intuiţia îşi rămîne numai ei însăşi fidelă şi cînd ea nu se lasă înşelată de intelect, ea, întrucît nu se poate dispensa în expunerea sa de concepte, se va comporta stîngaci faţă de ele, în trecerea ei prin conştiinţă va accepta forme false şi va fi, pentru concept, atît incoerentă, cît şi contradictorie ; dar, ordonarea părţilor şi a determinaţiilor care se modifică lasă să ghicească spiritul, fără îndoială, invizibil, dar interior raţional. Şi întrucît

această manifestare a spiritului este considerată ca produs şi rezultat, ea va fi în perfect acord cu ideea ca produs.

Pentru intelect nu este aşadar nimic mai uşor decît să se năpustească asupra acestei empirii, să opună argumentelor ei stîngace alte argumente, să arate confuzia şi contradicţia conceptelor ei, să scoată concluzii din propoziţii izolate ale ei, concluzii care exprimă tot ceea ce e mai dur şi mai neraţional, şi să înfăţişeze în felurite chipuri caracterul neştiinţific al empiriei ; prin ceea ce empiria este sancţionată mai ales, fie că are pretenţia că este ştiinţifică, fie că ia atitudine polemică împotriva ştiinţei. În schimb, cînd sînt fixate determinaţii şi este susţinută legea lor de-a lungul laturilor adunate de empirie, le este subordonată intuiţia şi este în general elaborată ceea ce se numeşte obişnuit teorie, empiria trebuie să acuze cu dreptate acest procedeu de unilateralitate. Şi, datorită integralităţii determinaţiilor la care ea recurge, îi stă în putere să impună acummenţionatei teorii cu argumente o generalitate care devine cu totul goală.

Acest caracter limitat al conceptelor, fixarea de determinaţii, ridicarea unei laturi reţinute în trecere a fenomenului la rang de universalitate şi dominaţia conferită acesteia peste celelalte laturi, este ceea ce în ultimul timp nu s-a mai numit pe sine teorie, ci filozofie, şi, în măsura în care ea a obţinut cu
341 efort abstracţii mai goale şi a pus stăpînire pe negaţii mai pure, ca libertate, voinţă pură, omenire etc., s-a numit pe sine metafizică şi a crezut că a produs revoluţii filozofice atît în dreptul natural, cît cu deosebire în dreptul public şi în cel penal, hărţuind încolo şi încoace aceste ştiinţe cu astfel de abstracţii lipsite de esenţă şi cu negaţii pozitiv formulate, ca libertate, egalitate, stat pur etc., sau cu determinaţii culese în trecere din empiria obişnuită, determinaţii tot atît de lipsite de esenţă ca şi acum-menţionatele abstracţii, determinaţii cum e constrîngerea, şi îndeosebi constrîngerea psihologică împreună cu toată anexa ei de opoziţii între raţiunea practică şi impulsurile senzoriale şi ceea ce în această psihologie este de altfel împămîntenit ; această metafizică a impus printr-o ştiinţă, cu mai multă sau mai puţină consecvenţă, astfel de concepte fără valoare ca pe nişte scopuri absolute ale raţiunii, principii ale raţiunii şi legii.

Cu bună dreptate pretinde empiria că o astfel de filozofare trebuie să se orienteze după experienţă. Ea se ridică în mod just cu îndîrjire împotriva unei astfel de schelării artificiale de principii şi preferă inconsecvenţa sa empirică — deşi aceasta se în-

temeiază pe intuiția chiar tulbure a unui întreg — consecvenței unei astfel de filozofări ; și preferă propria sa confuzie, de exemplu, a eticului, moralității și legalității, sau într-un caz singular, în pedeapsă, confuzia dintre răzbunare, siguranța statului, îndreptare, executare a amenințării, înspăimîntare, prevenire etc. (și aceasta, fie din punct de vedere științific, fie în viața practică), separații absolute a acestor laturi diferite ale uneia și aceleiași intuiții și determinării întregului acestor laturi printr-o singură dintre aceste calități ; empiria afirmă cu bună dreptate că teoria și ceea ce se numește pe sine filozofie și metafizică nu-și găsește nici o aplicare și că contrazice practica necesară. Neaplicabilitate care ar fi exprimată mai bine spunînd 342
că în acea teorie și filozofie nu este nimic absolut, nu este realitate și adevăr. În sfîrșit, empiria îi reproșează cu dreptate unei astfel de filozofări și nerecunoștința acesteia față de ea, întrucît empiria este aceea care îi furnizează acestei filozofări conținutul conceptelor ei și este nevoită să vadă alterat și falsificat acest conținut de către acea filozofare ; deoarece empiria oferă modul-determinat al conținutului împletit și conexat cu alte moduri-determinate, mod determinat care este în esența sa un întreg organic și viu, ceea ce este omorît prin amintita fărîmițare și prin menționata înălțare a unor abstracții lipsite de esență la rang de absolut.

Împotriva unei astfel de teorii și de filozofii empiria s-ar impune cu cel mai mare drept, și ar considera mulțimea principiilor, scopurilor, legilor, obligațiilor, drepturilor ca pe ceva neabsolut, dar ca distincții care sînt importante pentru cultură, distincții datorită cărora devine mai clară propria sa concepție, dacă empiria însăși ar fi pură și ar rămîne pură. Dar cînd empiria pare a intra în luptă cu teoria, se vădește de obicei că una, ca cealaltă, este o concepție dinainte infectată și depășită, și rațiune falsificată, prin reflexie, și că ceea ce se înfățișează pe sine ca empirie nu este decît ceea ce e mai slab în abstracție și este ceea ce, cu mai puțină activitate proprie, nu și-a luat însăși limitările, nu le-a diferențiat și nu le-a fixat, ele fiind limitări care, devenite ferme în cultura generală, există ca simț comun și de aceea par a fi luate nemijlocit din experiență. Între o astfel de alterare sclerozată a concepției și abia acum fixatele abstracții tabloul conflictului este cu necesitate tot atît de pestriț pe cît de împestrițate sînt ele însele. Fiecare din ele face uz împotriva celeilalte cînd de o abstracție, cînd de o așa-numită experiență ; și avem de ambele părți empirie ce se sparge lovin- 343

du-se de empirie, limitare ce se sfărîmă izbită de limitare ; avem : cînd lăudăroşenie cu principii şi legi împotriva filozofiei şi excludere a ei ca judecătoare incompetentă a unor astfel de adevăruri absolute în care a curs şi s-a coagulat intelectul, cînd abuz de acestea în rezonare şi un apel la ele.

Această dreptate relativă ce i-a fost acordată empiriei cînd este dominantă în ea intuiţia, dreptate împotriva amestecului empiricului cu ceea ce e reflectat, se referă, ne amintim, la interiorul inconştient al ei. Dar ceea ce este la mijloc între acest interior şi exteriorul ei, adică conştiinţa, este latura unde se află neajunsul empiriei, şi de aceea unilateralitatea ei. Iar pornirea ei împotriva spiritului ştiinţific şi legătura ei necompletă, de simplă atingere, cu conceptul, legătură prin care în felul acesta empiria nu face decît să se infecteze, provine din necesitatea ca multiplicitatea şi finitatea să se cufunde în chip absolut în infinitate sau în universalitate.

II

Latura infinităţii este însă ceea ce constituie principiul aprioritătii care se opune empiricului, principiu la a cărui considerare trecem acum.

Îndreptarea opiniei empirice şi a amestecului său al diversului cu simplul spre concept, este luată în conceptul absolut sau în infinitatea oscilaţiei ei, şi este hotărîtă separarea [pînă aici] necompletă. La un nivel de abstracţie mai scăzut este, fără îndoială, scoasă în evidenţă infinitatea ce e drept tot ca absolut al subiectului, în doctrina fericirii în genere şi în dreptul natural în special, de către sistemele care se numesc antisocialiste şi care
844 pun fiinţa individului ca pe ceea ce e prim şi suprem, dar nu în abstracţia pură pe care infinitatea a primit-o în idealismul kantian sau fichtean.

Nu este locul aici să înfăţişăm natura infinităţii şi a diferitelor ei transformări ; deoarece, cum ea este principiul mişcării şi al schimbării, însăşi esenţa ei nu e altceva decît aceea de a fi contrarul nemijlocit al ei însăşi. Sau infinitatea este negativ-absolutul, abstracţia formei, care, întrucît este identitate pură, e nemijlocit neidentitate pură sau opoziţie absolută ; întrucît este idealitate pură, e tot atît de nemijlocit realitate pură ; întrucît este infinitul, e finitul absolut ; întrucît ea este nedeterminatul, e modul-determinat absolut. Trecerea absolută în con-

trar, trecere care este esența infinității, și dispariția oricărei realități în contrarul său nu poate fi oprită altfel decît că, în chip empiric, una din laturile infinității, anume realitatea, sau subzistarea contrarelor, este fixată, și că se face abstracție de contrar, de neantul acestei subzistări. Acest contrar real este de o parte ființa diversă sau finitatea, iar față în față cu ea infinitatea ca negație a multiplicității, și, pozitiv, ca unitate pură ; și conceptul absolut constituit în felul acesta dă în această unitate ceea ce a fost numit rațiune pură. Însă raportul dintre această unitate pură și ființa diversă ce-i stă în față este el însuși la rîndul său tot o relație dublă, e sau relația pozitivă a subzistării ambelor, sau este relația nimicirii ambelor. Dar atît acea subzistare, cît și această nimicire trebuie să fie înțelese ca parțiale, deoarece, dacă subzistarea ambelor ar fi absolută, n-ar fi pusă nici o relație a ambelor și ar fi pusă nimicirea desăvîrșită a ambelor, astfel nu ar fi subzistare a ambelor. Această subzistare parțială și această negare parțială a ambelor — „opunerea unui eu divizibil unui non-eu divizibil în eu", adică în relație tocmai de aceea parțială — este principiul absolut al acestei 345
filozofii. În prima relație, în cea pozitivă, unitatea pură se numește rațiune teoretică, în relație negativă unitatea pură se numește rațiune practică. Și fiindcă în aceasta negația opoziției este ceea ce e prim, deci unitatea ei ceea ce subzistă mai mult, iar în prima subzistarea opoziției este ceea ce e prim, deci multiplicitatea e ceea ce este subzistent în primul rînd și mai mult, aici rațiunea practică apare ca cea reală, iar cea teoretică ca cea ideală.

Vedem însă că această determinație aparține cu totul opoziției și fenomenului, deoarece unitatea pură, care este pusă ca rațiune, este, firește, negativă, ideală, cînd contrarul, multiplul, care este așadar neraționalul, are strict o subzistare ; după cum unitatea pură apare ca una care subzistă mai mult și e mai reală, cînd multiplul este pus ca negat, sau mai curînd ca ceva ce trebuie negat. Dar acum-menționatul multiplu nerațional, pus ca natură față de rațiune ca unitate pură, e nerațional numai fiindcă natura este pusă ca abstracția lipsită de esență a multiplului, și, dimpotrivă, rațiunea este pusă ca abstracția lipsită de esență a unului. Însă considerat în sine, atît multiplul acesta cît și această unitate este unitate absolută a unului și multiplului. Și natura sau rațiunea teoretică, care este multiplul, ca unitate absolută a unului și multiplului, trebuie să fie mai curînd determinată invers ca rațiune reală, iar rațiunea etică, care este uni-

tatea ca unitate absolută a unului şi multiplului, trebuie să fie determinată ca raţiune ideală ; deoarece în opoziţie realitatea este în multiplicitate, iar idealitatea e în unitate.

De aceea, în ceea ce se numeşte raţiune practică nu putem recunoaşte decît ideea formală a identităţii a ceea ce e de natură ideală şi a realului ; şi această idee ar trebui să fie în aceste sisteme punctul de indiferenţă absolut. Dar această idee nu iese din diferenţă, iar ceea ce e de natură ideală nu ajunge
346 la realitate, deoarece cu toate că în această raţiune practică ceea ce e de natură ideală şi realul sînt identice, realul rămîne totuşi absolut opus. Acest real este pus în mod esenţial în afara raţiunii, iar raţiunea practică este numai în diferenţă faţă de real ; a cărei esenţă va fi concepută ca raport de cauzalitate faţă de multiplu, ca o identitate împovărată absolut cu o diferenţă, şi neieşind din fenomen. Această ştiinţă a eticului, ştiinţă care vorbeşte despre identitatea idealului şi a realului, nu lucrează deci potrivit cuvintelor sale, ci raţiunea ei etică este, propriu-zis, în esenţa ei, neidentitate a ceea ce e de natură ideală şi a realului.

Raţiunea etică a fost determinată adineaori ca fiind absolutul în forma unităţii şi astfel, întrucît ea însăşi este pusă ca un mod-determinat, pare a fi pusă nemijlocit în această determinaţie în chip tot atît de esenţial cu o opoziţie. Deosebirea este însă că această realitate veritabilă şi absolutul ei sînt cu totul libere de această opoziţie faţă de natură şi că această realitate este identitate absolută a ceea ce e de natură ideală şi a realului. Potrivit ideii sale, absolutul este cunoscut ca această identitate a diferiţilor, al căror mod-determinat este acela de a fi unitatea unora, multiplicitatea celorlalţi. Şi acest mod-determinat este de natură ideală, adică el este numai în infinitate potrivit conceptului său mai sus arătat, şi acest mod-determinat este tot atît de mult suprimat pe cît de mult este pus. Fiecare, adică atît unitatea cît şi multiplicitatea, a căror identitate este absolutul, este ea însăşi unitate a unului şi multiplului. Dar una, aceea a cărei determinaţie ideală este multiplicitatea, este subzistarea contrarelor, realitatea pozitivă, şi de aceea îi este necesar ei însăşi un raport opus, dublu. Deoarece realul subzistă în ea, identitatea ei este o identitate relativă, şi această identitate relativă a contrarelor este necesitatea. Cum aceasta este aşadar
347 în diferenţă, trebuie ca şi raportul însuşi al ei sau identitatea raportului să fie un ce diferit ; încît în el ceea ce e prim e atît unitatea cît şi multiplicitatea.

Acest dublu raport determină dubla latură a necesității sau a manifestării absolutului. Cum acest dublu raport cade pe multiplicitate și dacă unitatea diverșilor care se află de cealaltă parte, și în care acea realitate, sau multiplul, este suprimată, o numim indiferență, atunci absolutul este unitatea indiferenței și a raportului. Și fiindcă acesta este dublu, manifestarea absolutului este determinată ca unitate a indiferenței și a acelui raport, sau a acelei identități relative în care multiplul este ceea ce e prim, e pozitivul ; și ca unitate a indiferenței și a acelui raport în care unitatea este ceea ce-e prim și e pozitivul. Aceea este natura fizică, aceasta e natura etică. Și cum indiferența sau unitatea este libertatea, iar raportul sau identitatea relativă e necesitatea, fiecare dintre aceste două manifestări sau fenomene este identitatea și indiferența libertății și a necesității. Substanța este absolută și infinită. În acest predicat „infinitate" este conținută necesitatea naturii divine sau manifestarea ei, și această necesitate se exprimă pe sine ca realitate tocmai într-un dublu raport. Fiecare din cele două atribute exprimă însăși substanța și este absolut și infinit, sau e unitatea indiferenței și a raportului. Și în raport diferența lor este pusă astfel încît în raportul unora ceea ce e prim este multiplul, în raportul celorlalți ceea ce e prim este unul, sau ceea ce e întors în afară spre ceilalți. Dar deoarece în natura etică însăși, în raportul ei, ceea ce e prim este unitatea, ea este liberă și în această identitate relativă, adică în necesitatea ei. Sau, fiindcă identitatea relativă, prin faptul că unitatea este ceea ce e prim, nu 348
este suprimată, această a doua libertate e determinată astfel încît necesarul pentru natura etică fără îndoială este, dar e pus negativ.

Acum, dacă am izola această latură a identității relative a naturii etice și nu am recunoaște unitatea absolută a indiferenței și a acestei identități relative ca esență a naturii etice, ci latura raportului sau a necesității, noi am sta pe aceeași poziție pe care este determinată esența rațiunii practice ca având cauzalitate absolută, sau determinată ca fiind, desigur, liberă, iar necesitatea fiind pusă numai negativ, dar tocmai de aceea fiind totuși pusă ; prin ceea ce acea libertate nu iese din diferență raportul sau identitatea relativă este transformată în esență și absolutul este înțeles numai ca absolut negativ sau ca infinitate.

Expresia empirică și populară prin care s-a recomandat pe sine atît de mult această reprezentare, care concepe natura etică

numai pe latura identității relative a ei, este aceea că realul, sub numele de sensibilitate, înclinații, facultate apetitivă inferioară etc. (moment al multiplicității raportului) nu este în acord (moment al opoziției unității și multiplicității) cu rațiunea (moment al unității pure a raportului) ; și că rațiunea constă în faptul de a voi din proprie independență absolută și autonomie, și de a îngrădi și domina acum-menționata sensibilitate (moment al modului-determinat al acestui raport, care este că în acesta ceea ce e prim este unitatea sau negația multiplicității). Realitatea acestei reprezentări se întemeiază pe conștiința empirică și pe experiența generală a fiecăruia, prin care fiecare descoperă în sine atît sus-amintitul conflict, cît și unitatea pură a rațiunii practice, sau abstracția eului.

Nici nu poate fi vorba de a nega această poziție, ci ea a fost determinată adineaori ca latură a identității relative a
349 ființării infinitului în finit. Dar trebuie să afirmăm că această poziție nu este poziția absolută, deoarece, potrivit celor arătate mai sus, pe această poziție raportul se dovedește a fi numai o latură și deci izolarea lui se înfățișează ca ceva unilateral ; și se vădește că, eticul fiind ceva absolut, acum-amintita poziție nu este poziția eticului, ci în ea nu este nimic etic. Iar în ce privește referirea la conștiința obișnuită, eticul trebuie să se afle în ea în chip tot atît de necesar ca și amintita poziție, care este principiul imoralității (deoarece raportul este izolat pentru sine, ca ființînd în sine, și nu este pus ca moment). Conștiința empirică este empirică fiindcă în ea momentele absolutului apar dispersate, juxtapuse, succedîndu-se unul pe altul, fărîmițate ; dar această conștiință nu ar fi nici conștiință obișnuită, dacă eticul nu s-ar afla și în ea. Sus-menționata filozofie formală avea să aleagă între aceste manifestări diverse ale eticului și imoralului care se întîlnesc în conștiința empirică ; și nu e greșeala conștiinței obișnuite ci a filozofiei aceea de a fi ales manifestările imoralului și de a fi crezut că posedă adevăratul absolut în absolutul negativ sau în infinitate.

Elaborarea acestei filozofii practice se bazează pe înfățișarea a ceea ce poate acest absolut negativ ; și noi trebuie să urmărim în momentele ei principale încercarea greșită de a arăta în absolutul negativ un absolut adevărat.

Din faptul că unitatea pură constituie esența rațiunii practice rezultă îndată că despre un sistem al eticului poate fi cu atît mai puțin vorba, cu cît nu e posibil să fie stabilită nici măcar o pluralitate de legi, întrucît ceea ce depășește conceptul

pur, sau (deoarece acesta, fiind pus ca unul ce neagă multiplul, adică fiind el pus ca practic, este datoria) ceea ce depăşeşte con- 350
ceptul pur al obligaţiei morale şi abstracţia unei legi, nu mai aparţine acestei raţiuni pure ; cum foarte bine recunoaşte Kant — filozoful care a înfăţişat această abstracţie a conceptului în puritatea ei absolută — că raţiunii practice îi lipseşte orice materie a legii, ea neputînd altceva decît să facă lege supremă din forma aptitudinii maximei liberului arbitru. Maxima liberului arbitru are un conţinut şi cuprinde în sine un mod-determinat ; dimpotrivă, voinţa pură este liberă de moduri-determinate ; legea absolută a raţiunii practice este aceea de a ridica acest mod-determinat în forma unităţii pure, iar expresia acesteia în forma unui mod-determinat primit este legea. Dacă este posibil ca modul-determinat să fie receptat în forma conceptului pur, dacă acest mod-determinat prin această formă nu se suprimă pe sine, atunci el este justificat şi a devenit prin absolutul negativ el însuşi absolut, a devenit lege şi drept sau obligaţie.

Dar materia maximei rămîne ceea ce este, rămîne un mod-determinat sau singularitate ; iar universalitatea pe care i-o conferă receptarea sa în formă este aşadar o unitate pur şi simplu analitică. Şi dacă unitatea ce i s-a conferit este exprimată pur, ca ceea ce este, într-o propoziţie, această propoziţie este analitică şi e o tautologie. Şi în producerea de tautologii constă, la drept vorbind, facultatea sublimă a autonomiei legiferării raţiunii practice pure. Identitatea pură a intelectului, exprimată în domeniu teoretic ca principiu al contradicţiei, rămîne, aplicată în forma practică, aceeaşi. Dacă întrebarea : „ce este adevărul ?“ adresată logicii şi rezolvată de ea îi oferă lui Kant „spectacolul ridicol al unuia care mulge ţapul, altul ţinînd dedesubt o sită“, întrebarea : „ce este drept şi obligaţie“ adresată acestei raţiuni practice pure şi rezolvată de ea se găseşte în acelaşi caz. Cînd Kant recunoaşte că criteriul universal al adevă- 351
rului ar fi acela care ar fi valabil pentru toate cunoştinţele indiferent de obiectele lor, şi cînd recunoaşte însă că este clar şi cu totul imposibil şi absurd să cauţi un criteriu al adevărului conţinutului cunoştinţelor dacă în acelaşi timp criteriul acesta nu trebuie să se refere la conţinutul lor (deoarece cînd e vorba de acest criteriu se face abstracţie de orice conţinut, însă adevărul priveşte tocmai acest conţinut), Kant pronunţă, tocmai prin aceasta, judecată asupra principiului obligaţiei şi al dreptului stabilit de raţiunea practică. Deoarece raţiunea practică

face abstracție absolută de orice materie a voinței : printr-un conținut oarecare se pune [chipurile] o eteronomie a liberului arbitru. Dar interesul este tocmai de a ști : ce anume este drept și obligație ? Se caută conținutul legii morale și ceea ce importă este numai acest conținut. Însă esența voinței pure și a rațiunii practice pure este să se facă abstracție de orice conținut ; și în consecință este în sine contradictoriu să căutăm o legiferare morală (fiindcă aceasta ar trebui să aibă un conținut) la această rațiune practică absolută, deoarece esența ei este aceea de a nu avea nici un conținut

Așadar, pentru ca acest formalism să poată formula o lege, este necesar să fie pusă o materie oarecare, o determinație care să constituie conținutul legii ; iar forma care se adaugă la această determinație este unitatea, sau universalitatea. Ca o maximă a voinței tale să trebuiască să fie în același timp valabilă ca principiu al unei legiferări universale, — această lege fundamentală a rațiunii practice pure enunță că o determinație oarecare, care constituie conținutul maximei unei voințe particulare, să fie pusă ca concept, ca universal. Dar orice determinație este susceptibilă să fie receptată în forma conceptului și să
352 fie pusă ca o calitate ; și nu există absolut nimic ce n-ar putea fi transformat în felul acesta în lege morală. Însă orice determinație este în sine însăși ceva particular și nu ceva universal ; în fața ei se află determinația opusă ei, și ea este determinație numai întrucît îi stă în față o astfel de determinație. Fiecare din cele două determinații este egal de aptă să fie gîndită ; care dintre ele două trebuie să fie aceea care trebuie să fie receptată în unitate sau gîndită, și de care din ele trebuie să se facă abstracție, iată ceva complet nedeterminat și liber. Dacă una din ele este fixată ca subzistînd în sine și pentru sine, atunci, firește, cealaltă nu poate fi pusă ; dar aceasta a doua determinație poate tot atît de bine să fie gîndită, și (această formă a gîndirii fiind esența) formulată ca lege etică absolută.

Kant arată printr-un exemplu că „inteligența cea mai obișnuită" poate îndeplini „fără să fie instruită" această ușoară operație și „să distingă care formă în maximă se potrivește sau nu se potrivește pentru o legiferare universală". Anume, se pune întrebarea : „dacă maxima de a-mi mări averea prin toate mijloacele sigure" — în cazul că o depunere ar oferi un astfel de mijloc — „ar putea fi valabilă ca lege practică universală" ; maximă care ar avea deci conținutul următor : „oricui îi este îngăduit să nege existența unei depuneri a cărei efectuare nu

i-o poate dovedi nimenea". Această problemă se rezolvă de la sine, „întrucît un astfel de principiu luat ca lege s-ar anula pe sine însuşi, deoarece el ar avea ca efect că n-ar mai exista nici o depunere" *. Însă, ce contradicţie ar fi în faptul că n-ar exista nici o depunere ? Neexistenţa nici unei depuneri va veni în contradicţie cu alte determinaţii necesare ; precum posibilitatea unei depuneri va avea legătură cu alte determinaţii necesare, 353
devenind prin aceasta ea însăşi necesară. Însă nu trebuie să se facă apel la alte scopuri şi temeiuri materiale, ci justeţea primei sau celei de a doua presupuneri trebuie să o dovedească forma nemijlocită a conceptului. Dar pentru formă una din cele două determinaţii contrare este tot atît de indiferentă ca şi cealaltă : fiecare din ele poate fi înţeleasă ca o calitate, iar această înţelegere poate fi enunţată ca lege.

Dacă este pusă determinaţia „proprietate" în genere, atunci putem face din aceasta propoziţia tautologică : proprietatea este proprietate, şi altceva nimic, şi această producţie tautologică este legiferarea acestei raţiuni practice : proprietatea, dacă este proprietate, trebuie să fie proprietate. Iar cînd este pusă determinaţia contrară, adică negaţia proprietăţii, rezultă prin legifenarea aceleiaşi raţiuni practice, tautologia : neproprietatea este neproprietate ; dacă nu există proprietate, ceea ce vrea să fie proprietate trebuie suprimat. Dar interesul este tocmai de a dovedi că trebuie să existe proprietate ; interesul se îndreaptă exclusiv către ceea ce se află în afara puterii acestei legiferări practice a raţiunii pure : anume, se caută să se hotărască care dintre determinaţiile opuse trebuie să fie pusă. Dar raţiunea pură pretinde ca acest lucru să fie făcut deja în prealabil, şi ca una dintre determinaţiile opuse să fie pusă în prealabil şi abia atunci îşi poate ea îndeplini legiferarea de-acum superfluă.

Dar unitatea analitică şi tautologia raţiunii practice nu este numai ceva superfluu, ci în întorsătura pe care ea o primeşte, ea este ceva fals ; şi ea trebuie să fie recunoscută ca fiind principiul imoralităţii. Din simpla luare a unei determinaţii în forma unităţii, natura fiinţei acelei determinaţii trebuie să se modifice. Şi determinaţia care, potrivit naturii sale are o altă determinaţie opusă ei, determinaţii dintre care una este negaţia celeilalte şi 354
tocmai prin aceea nici una nu e ceva absolut, trebuie să fie ea însăşi transformată în determinaţie absolută, în lege şi în obli-

* *Critica raţiunii practice*, p. 49, ed. IV, 1797 (ed. VI, 1827, p. 40—41).

gație, prin această legare cu forma unității pure (pentru funcțiunea rațiunii practice este indiferent, care din cele două determinații este ceva absolut, deoarece ea dă numai forma goală). Dar, acolo unde un mod-determinat oarecare și o singularitate este înălțată la valoarea de în sine, avem neraționalitate, și, în raport cu ceea ce e etic, se pune imoralitatea.

Nelegimitatea acestei transformări a condiționatului și irealului în necondiționat și absolut este ușor de recunoscut și de descoperit pe drumul ei ascuns. Determinația, receptată în forma unității pure sau a identității formale, pune în lumină, cînd conceptul determinat este exprimat ca propoziție, tautologia opoziției formale : determinația *A* este determinația *A*. Forma, sau, în propoziție, identitatea subiectului și predicatului, este ceva absolut, dar numai ceva negativ sau formal, care nu privește însăși determinația *A* ; acest conținut este pentru formă ceva absolut ipotetic. Caracterul absolut, care este în propoziție potrivit formei acesteia, dobîndește însă în rațiunea practică o cu totul altă semnificație ; anume, el este transpus și asupra conținutului, care prin natura sa este ceva condiționat, iar acest non-absolut, condiționat este ridicat, împotriva esenței sale, la valoarea de absolut prin amintitul amestec. Interesul practic nu este acela de a produce o tautologie ; și de dragul acestei forme inutile, care totuși este unica ei forță, nu s-ar face atîta zgomot despre rațiunea practică. Însă, prin amestecarea formei absolute cu materia condiționată i se substituie și pe nesimțite nerealului, condiționatului, conținutului caracterul absolut al formei ; și în această inversare și prestidigitație rezidă nervul acestei legiferări practice a rațiunii pure. Adevăratei semnificații a propoziției : « proprietatea este proprietate », adică semnificației : identitatea exprimată de această propoziție, în forma sa este absolută, i se substituie semnificația : materia propoziției, anume proprietatea, este absolută ; și îndată din orice determinație se poate face obligație. Liberul arbitru poate alege între determinații contrare : și n-ar fi decît semn de stîngăcie dacă pentru o acțiune oarecare nu s-ar putea descoperi nici un temei care să nu aibă numai forma unui temei probabil, ca la iezuiți, ci să conțină formă de drept și de obligație. Și acest formalism moral nu depășește arta morală a iezuiților și principiile doctrinei fericirii, acestea două fiind de acord.

Trebuie apoi să notăm, desigur, că receptarea determinației în concept este înțeleasă în sensul că această receptare e ceva formal, sau că determinația trebuie să rămînă ; prin urmare ma-

teria şi forma se contrazic, dintre ele prima este determinată, iar aceasta din urmă e infinită. Însă dacă conţinutul ar fi într-adevăr pus ca egal formei, determinaţia ca egală unităţii, nu ar avea loc legiferare practică, ci numai o nimicire a determinaţiei. Astfel proprietatea însăşi este opusă nemijlocit universalităţii ; pusă ca egală acesteia, ea este suprimată.

Această anulare a determinaţiei prin receptarea ei în infinitate, în universalitate, importunează nemijlocit şi legiferarea practică. Deoarece cînd determinaţia este de aşa natură încît ea însăşi exprimă suprimarea unei determinaţii astfel prin ridicarea suprimării la nivel universal sau în faptul-de-a-fi-suprimat este nimicită atît determinaţia care trebuie suprimată, cît şi suprimarea ; aşadar o maximă ce se referă la o determinaţie care, gîndită ca universală, se anulează pe sine, nu este susceptibilă să devină principiul unei legiferări universale şi este deci imorală. Sau : conţinutul unei maxime care este suprimare a unei determinaţii, ridicat la valoare de concept, se contrazice pe sine însuşi ; cînd determinaţia este gîndită ca suprimată, suprimarea 356
ei cade : sau atunci cînd această determinaţie trebuie să rămînă, suprimarea pusă în maximă nu este la rîndul ei pusă ; şi aşadar determinaţia poate rămîne sau nu, suprimarea ei nu este în nici un caz posibilă. Dar o maximă imorală conform principiului ei (deoarece ea se contrazice) este, fiindcă exprimă suprimarea unei determinaţii, absolut raţională, şi deci absolut morală ; deoarece raţionalul este pe latura sa negativă indiferenţa determinaţiilor, suprimarea condiţionatului. Astfel, determinaţia : „a ajuta pe săraci" exprimă suprimarea determinaţiei care este sărăcia. Maxima al cărei conţinut este această determinaţie, examinată prin ridicarea ei la valoare de principiu al unei legiferări universale, se dovedeşte a fi falsă ; fiindcă ea se anulează pe sine însăşi. Dacă ne gîndim la ajutorarea universală a săracilor, atunci sau nu vor mai exista absolut de loc săraci, sau vor exista numai săraci ; şi atunci nu mai rămîne nimeni care să poată ajuta : astfel în ambele cazuri ajutorul nu mai are loc. În consecinţă, maxima, gîndită ca universală, se suprimă pe sine însăşi. Însă dacă ar rămîne determinaţia care este condiţia suprimării, adică dacă ar rămîne sărăcia, rămîne posibilitatea ajutorului, dar ca posibilitate şi nu ca realitate, cum enunţă maxima. Dacă sărăcia trebuie să rămînă, ca să poată fi exercitată obligaţia de a ajuta pe săraci, prin această lăsare de a subzista sărăcia obligaţia nu este nemijlocit împlinită. Astfel maxima de a-ţi apăra patria cu onoare împotriva duşmanilor şi nenumărate

alte maxime se suprimă pe ele însele gîndite ca principiu al unei legiferări universale ; fiindcă, de exemplu, această din urmă astfel lărgită suprimă atît determinaţia de patrie, cît şi pe acelea de duşmani şi de apărare.

Pe cît de puţin are unitatea pura semnificaţie negativă a simplei suprimări a determinaţiilor, tot pe atît de puţin este
357 ea unitatea veritabilă a intuiţiei, sau indiferenţa pozitivă a determinaţiilor. Şi compararea cu aceasta va face să fie mai clară dintr-o altă latură esenţa absurdă a primei unităţi. Anume această unitate a raţiunii practice este în chip esenţial afectată cu o diferenţă, fie că ea este pusă ca fixare a unei determinaţii, — astfel prin această determinaţie alte determinaţii sînt nemijlocit excluse, puse negativ ; fie că ea, unitatea raţiunii practice, este pusă ca propoziţie analitică, — astfel identitatea acesteia, această formă a ei, contrazice conţinutul său. Ceea ce poate fi înţeles şi astfel : ca propoziţie, ea contrazice cu conţinutul său exigenţa inerentă unei propoziţii : pe aceea de a fi o judecată. Cu propoziţia ar trebui să fie spus ceva, dar cu propoziţia identică nu se spune nimic ; deoarece această propoziţie nu este o judecată, raportul subiectului cu predicatul fiind numai formal şi nefiind pusă absolut nici o diferenţă între acestea. Sau cînd unitatea este luată ca universalitate, ea se raportă cu totul la o diversitate empirică, iar determinaţia, ca prezentă, este opusă empiric unei cantităţi infinite de alte determinaţii. Unitatea intuiţiei este, dimpotrivă, indiferenţa determinaţiilor care compun un întreg, ea nu e fixare a acestora ca separate şi opuse, ci este cuprindere laolaltă şi obiectivare a lor : şi astfel, cum această indiferenţă şi determinaţiile diferite sînt absolut unite, ea nu este separaţie a unităţii ca posibilitate, a acestor determinaţii ca realităţi, sau a acestor realităţi în parte ca posibile, în parte ca reale, ci este prezent absolut. Şi în această forţă a intuiţiei şi în acest prezent al ei rezidă în genere forţa eticului, şi, se înţelege, şi forţa eticului în particular, cu care are de-a face în primul rînd acea naţiune legiferatoare şi de la care trebuie mai curînd să fie ţinută cu totul departe tocmai acea formă a conceptului, a unităţii formale şi a universalităţii. Deoarece chiar această formă este aceea prin care este suprimată
358 nemijlocit esenţa eticului, întrucît din ceea ce este etic necesar ea face ceva accidental, prin faptul că îl face să apară în opoziţie cu altceva ; dar în domeniul eticului ceea ce e accidental, este imoral (şi accidentalul este una cu necesarul empiric).

O durere, care există, este prin forța intuiției înălțată din simțire, unde ea este un accident și ceva întîmplător, la nivelul unității și al formei a ceva obiectiv și a ceva necesar care ființează pentru sine, și este menținută în prezentul ei absolut de către această unitate nemijlocită, care nu se gîndește, la stînga și la dreapta, la posibilități pe care le aduce cu sine unitatea formală ; însă, prin obiectivitatea intuirii și înălțarea la această unitate a ființei-pentru-sine, e separată într-adevăr de subiect și transformată în ideală prin intuirea fixă a ei, deoarece dimpotrivă, acea durere, comparată cu ajutorul unității reflexiei cu alte determinații, sau gîndită ca ceva general și găsită nu ca generală, este transformată în ambele feluri în ceva accidental și prin aceasta subiectul se cunoaște pe sine ca accidental și particular, cunoaștere care este susceptibilitatea și imoralitatea neputinței. Sau, cînd eticul se referă la relații de la indivizi la indivizi, intuiția pură și idealitatea existente, de exemplu în încredințarea unei depuneri, sînt acelea care trebuie să fie ferm păstrate și de la care trebuie ținut departe amestecul unității formale și al gîndului posibilității altor determinații. Exprimarea acelei unități a intuiției : „proprietatea altuia încredințată mie este proprietatea altuia încredințată mie și nimic altceva", are cu totul altă semnificație decît tautologia exprimată în general a legiferării practice : „o proprietate străină încredințată mie este o proprietate străină încredințată mie". Deoarece acestei propoziții îi stă în față tot atît de bine propoziția aceasta : „o neproprietate a altuia încredințată mie este neproprietate a altuia". Adică, o determinație care este înălțată la nivel de concept, este prin aceasta ideală și putem tot atît de bine pune 359
determinația contrară ei. Dimpotrivă, expresia intuiției conține o «a c e a s t a» : o raportare vie și un prezent absolut cu care este absolut îmbinată posibilitatea însăși ; iar o posibilitate despărțită de acest prezent sau un mod-de-a-fi-altceva este absolut anulat, ca posibil mod-de-a-fi-altceva în care rezidă imoralitatea.

Acum, dacă unitatea rațiunii practice nu ar fi și această unitate pozitivă a intuiției, ci ar avea exclusiv semnificația negativă de a nimici ceea ce e determinat, ea ar exprima în chip pur esența rațiunii negative sau a infinității, a conceptului absolut. Dar, cum infinitatea este fixată și separată de absolut, ea se dovedește a fi în esența sa contrarul ei înseși ; și maimuțărește reflexia pe care vrea s-o rețină dorind să prindă în ea o unitate absolută prin aceea că atrage după sine pur și simplu și con-

tranul acesteia, o diferență și multiplicitate, îngăduind astfel între această opoziție ce se reproduce fără sfîrșit numai o unitate relativă, și astfel chiar și ca infinitate ea este contrarul ei înseși, este finitate absolută. Și întrucît infinitatea este astfel izolată, e ea însăși numai forma lipsită de forță, părăsită de adevărata putere nimicitoare a rațiunii, formă care receptează în sine determinațiile și le găzduiește fără să le nimicească, ci dimpotrivă le eternizează.

De opoziția mai sus înfățișată, de fixarea infinității ca realitate și de conexarea necompletă a ei ca o identitate relativă, iată de ce depinde determinarea mai nouă a conceptului de drept natural și a raportului acestuia cu întreaga știință a eticului. Și noi trebuie să considerăm cele discutate pînă aici în general sub acest aspect mai precis, anume, să vedem cum se înfățișează în felul ei specific separarea de netrecut odată pusă în știința dreptului natural.

Conceptul absolut, care este principiul opoziției și însăși
360 opoziția, se înfățișează, fiind fixat, astfel în separație încît el ca unitate pură își este opus sieși ca multiplicitate ; astfel încît el rămîne conceptul absolut atît sub forma unității pure, cît și sub forma multiplicității pure, așadar în forma multiplicității nu este subsumată o diversitate de concepte diferit determinate, ci subsumarea sub multiplicitate se face ca sub unitate ; în multe concepte determinate subsumează el, și nu este un multiplu, ci e unul. Conceptul absolut, ca multiplicitate el însuși, este o mulțime de subiecte ; și acestora el le este opus în forma unității pure, ca și cantitatea absolută, față de această punere a lui calitativă. Sînt deci puse două lucruri : o identitate interioară a contrarelor, care este esența amîndurora, conceptul absolut ; și o separație a acestuia sub forma unității în care el este drept și obligație, și sub forma multiplicității, în care el este subiect gînditor și subiect care voiește.

Acea primă latură, potrivit căreia esența dreptului și a obligației — și esența subiectului care gîndește și voiește sînt absolut una (ca în general abstracția mai înaltă a infinității), este marea latură a filozofiei kantiene și fichteene. Dar ea n-a rămas fidelă acestei identități, ci, în timp ce ea recunoaște această identitate, fără îndoială, ca esență și absolut, pune separarea ei în unu și multiplu în chip tot atît de absolut și acordînd amîndurora egală valoare. Prin aceasta, nu absolutul pozitiv ar constitui esența amîndurora, și în care ele ar fi una, ci absolutul negativ, sau conceptul absolut ; precum și acea identitate nece-

sară devine formală ; şi cele două determinaţii contrare, puse ca absolute, aparţin în subzistarea lor idealităţii, care este aşadar simpla posibilitate a ambelor. Este posibil ca dreptul şi obligaţia să fie reale ca ceva particular, separat de subiecţi şi aceştia să fie reali separaţi de acel ceva particular ; dar este posibil şi 361
ca ambele [drept-obligaţie şi subiecţi] să fie conexate. Şi este absolut necesar ca aceste două posibilităţi să fie aparte şi să fie distinse, încît fiecare din ele să întemeieze o ştiinţă proprie : una, care să se refere la identitatea sau unitatea conceptului pur şi a subiecţilor, adică la moralitatea acţiunilor ; cealaltă, care să se refere la neidentitate, adică la legalitate ; şi anume, astfel încît, dacă în această separare a eticului în moralitate şi legalitate, acestea două devin simple posibilităţi, ele sînt, tocmai pentru acest motiv, ambele egal de pozitive. Fără îndoială, una este pentru cealaltă negativă : dar aşa sînt amîndouă. Nu este una dintre ele pozitivul absolut, iar cealaltă negativul absolut, ci fiecare este amîndouă în relaţie una cu cealaltă şi prin aceasta, datorită faptului că în primul rînd amîndouă sînt numai relativ pozitive, nici legalitatea şi nici moralitatea nu este absolut pozitivă sau cu adevărat morală. Şi atunci, cum una este tot atît de pozitivă ca şi cealaltă, ambele sînt absolut necesare ; şi posibilitatea ca conceptul pur şi subiectul obligaţiei morale şi al dreptului să nu fie una, trebuie să fie pusă în chip irevocabil şi absolut.

Conceptele fundamentale ale sistemului legalităţii rezultă de aici nemijlocit în felul următor : Este condiţie a conştiinţei de sine pure — şi această conştiinţă de sine pură, eul, este adevărata esenţă şi absolutul, dar cu toate acestea e condiţionată — să devie conştiinţă reală (aceasta este condiţia ei) ; [două forme ale conştiinţei] care în acest raport de condiţionare rămîn absolut opuse una faţă de cealaltă. Acea conştiinţă de sine pură, unitatea pură, sau goala lege a moralităţii, libertatea generală a tuturor, este opusă conştiinţei reale, adică subiectului, fiinţei raţionale, libertăţii individuale ; ceea ce exprimă Fichte într-un mod mai popular ca presupoziţia potrivit căreia „să dispară fidelitatea şi credinţa“ *. Şi pe această presupoziţie este înte- 362
meiat un sistem prin care, cu toată separarea conceptului de subiectul relaţiilor etice obiective, însă tocmai de aceea, aceste două trebuie să fie unite, dar numai formal şi în chip exterior, iar acest raport se numeşte c o n s t r î n g e r e. Întrucît astfel

* *Dreptul natural*, partea I, p. 166.

această exterioritate a identității este pur și simplu fixată și e pusă ca ceva ființînd-în-sine absolut, interioritatea, reclădirea fidelității și credinței pierdute, identitatea sau unitatea libertății generale și individuale și moralitatea obiectivă sînt făcute imposibile.

În sistemul unei astfel de exteriorități (noi ne referim aici la expunerea lui Fichte ca cea mai consecventă, expunere care este cel mai puțin formală, și care încearcă realmente să elaboreze sistemul cel mai consecvent, sistem ce nu avea nevoie de moralitatea și de religia străine de el) sau nu poate fi arătat nici un necondiționat, ca în orice înaintare de la condiționat la condiționat, sau, cînd este pus un astfel de condiționat, indiferența formală este aceea care are în afara sa diferitul condiționat, esență fără formă, putere fără înțelepciune, cantitate fără calitate interioară sau infinitate, repaus fără mișcare.

Sarcina supremă „la organizația care acționează cu necesitate mecanică" * în sensul că activitatea fiecărui individ să fie constrînsă prin voința generală, este cum să fie reală această voință generală cu necesitate în subiecții care sînt organele și administratorii ei ; o sarcină care are ca presupoziție opoziția voinței individuale față de voința generală. Identitatea sau unitatea cu voință generală nu poate fi astfel concepută și pusă ca majestate interioară absolută, ci ca ceva ce trebuie produs
363 printr-o relație exterioară sau constrîngere. Însă, în realitate, aici nu se poate înainta în serii infinite în procesul constrîngerii și supravegherii care trebuie pus și nu se poate sări de la real la ceea ce e de natură ideală. Trebuie să fie un punct pozitiv suprem de la care începe constrîngerea după conceptul libertății generale. Dar acest punct trebuie, ca toate celelalte puncte, constrîns ca el să constrîngă potrivit conceptului libertății generale ; un punct care în acest sistem general n-ar fi constrîns, ar ieși din principiu și ar fi transcendent. Problema este așadar cum devine adecvată conceptului voinței generale această voință supremă tot prin constrîngere și supraveghere ; și deci cum rămîne sistemul cu totul imanent și transcendental ? Acest lucru nu s-ar putea înfăptui decît dacă puterea întregului s-ar împărți la cele două laturi care își stau față în față una alteia, încît ceea ce e guvernat este constrîns de guvern, iar guvernul este constrîns de ceea ce e guvernat. Cînd puterea, și deci posibila constrîngere de ambele părți, este pusă în grad neegal de

* *Dreptul natural*, p. 169 și urm.

tărie, cu cît una din părți posedă mai multă putere decît cealaltă sau din cauza excedentului de putere a ambelor părți, este constrînsă numai o parte și nu și partea contrară, ceea ce nu trebuie să se întîmple. Dar, propriu-zis, numai cel excesiv de puternic este cel puternic, deoarece acestuia trebuie să-i fie indiferent faptul ca pentru celălalt să fie oarecare limită ; cel mai slab nu este așadar pentru el limită ; în consecință, amîndoi trebuie să fie constrînși cu aceeași putere și să se constrîngă reciproc.

Numai că, dacă în felul acesta acțiunea și reacțiunea, poziția și rezistența sînt egal de tari, puterea ambelor părți se reduce la echilibru : cu aceasta este suprimată orice activitate, orice manifestare de voință, orice acțiune ; reducția va fi gîndită pozitiv sau negativ, în sensul că acțiunea și reacțiunea sînt puse ca ființînd, ca acționînd, sau în sensul că ele sînt puse 364
negativ și echilibrul se înfăptuiește prin aceea că nu există nici acțiune, nici reacțiune. A voi să eviți această moarte prin aceea că opunerea nemijlocită este extinsă la un cerc de acțiuni și astfel sînt în aparență suprimate centrul atingerii și punctul în care apare reducția contrarelor, suprimate prin neocuparea înșelătoare a acestui centru, este tot atît de puțin un expedient adevărat. Împotriva ierarhiei constrîngerii, care descinde de la autoritatea sau puterea supremă prin ramificațiile ei pînă la toate individualitățile, trebuie ca acestea, la rîndul lor, să ridice o piramidă asemănătoare, formînd o culme supremă a contrapresiunii împotriva presiunii ce vine de sus ; și astfel întregul trebuie să se îndoaie într-un cerc în care să dispară caracterul nemijlocit al atingerii ; forțele, întrucît formează mase, ar fi ținute despărțite una de alta și ar fi produsă prin membri intermediari acea diferență artificială ; în felul acesta nici un membru n-ar reacționa nemijlocit asupra celui ce-l pune în mișcare (prin ceea ce ia naștere reducția la echilibru), ci ar acționa totdeauna asupra altuia decît acela care este pus în mișcare ; încît, astfel, primul l-ar pune în mișcare pe ultimul, iar acesta, la rîndul său, l-ar pune în mișcare pe primul. Dar un astfel de *perpetuum mobile* ale cărui părți ar fi să se miște jur împrejur toate la rînd, se pune îndată în echilibru perfect, în loc să se miște, devenind un *perpetuum quietum* complet ; deoarece presiunea și contrapresiunea, constrîngerea făcută și constrîngerea suferită sînt perfect egale una cu cealaltă, se opun una alteia tot atît de nemijlocit și produc reducția forțelor tocmai ca în prima reprezentare. Cantitatea pură nu se lasă înșelată

prin astfel de relaţii mijlocite, relaţii care nu aduc în ea absolut nici o diferenţă sau nici o infinitate adevărată, nici o formă, ci ea [cantitatea pură] rămîne ca mai înainte o putere complet nedivizată, pură, amorfă. În felul acesta, nu este po-
365 sibilă nici o constrîngere împotriva puterii convingerii că ea [cantitatea] ar fi adecvată conceptului libertăţii generale, deoarece în afara ei nu poate fi găsită nici o autoritate şi în ea însăşi nu poate fi pusă nici o separaţie.

Din această cauză se caută refugiu la o distincţie cu totul formală. Fără îndoială, autoritatea r e a l ă este pusă ca una şi unificată în guvern ; iar ceea ce se aşază faţă în faţă cu ea este autoritatea p o s i b i l ă —, şi această posibilitate trebuie să fie capabilă să constrîngă, ea ca atare, acea realitate. Anume, acestei a doua existenţe lipsite de puterea autorităţii voinţei comune trebuie să-i revină sarcina de a aprecia dacă autoritatea legată de prima voinţă a părăsit-o pe aceasta, dacă autoritatea nu mai corespunde conceptului libertăţii generale. Voinţa generală trebuie să controleze în genere autoritatea supremă şi îndată ce s-ar substitui la ea în locul voinţei generale o voinţă particulară să-i ridice acesteia autoritatea ; şi felul în care urmează să se înfăptuiască acest lucru, ar fi să fie o declaraţie publică cu efect absolut în ce priveşte nulitatea completă a tuturor acţiunilor autorităţii supreme de stat, începînd din acest moment. Nu e îngăduit ca autoritatea să se izoleze de la sine pe baza propriei sale judecăţi, ceea ce ar fi insurecţie, deoarece această autoritate pură constă din simple voinţe particulare, care aşadar nu se pot constitui ca voinţă comună. Dar acea a doua voinţă comună este aceea care declară această mulţime ca comunitate, sau uneşte autoritatea pură cu ideea voinţei generale, dat fiind faptul că această a doua voinţă nu mai este prezentă în guvernanţii precedenţi. Orice determinaţie ar fi pusă, determinaţie prin care urmează să se stoarcă ceva împotriva autorităţii supreme, de acea determinaţie ar trebui să fie legată nu simpla posibilitate, ci forţa reală. Dar cum aceasta se află în mîinile celeilalte reprezentante a voinţei comune, aceasta este în stare să împiedice orice determinaţie de acest fel şi, oricare ar fi funcţiunile conferite efonatului, declaraţia publică a interdicţiei şi orice alte formalităţi ar fi născocite să
366 le anuleze, şi anume, cu acelaşi drept ca şi aceia în ale căror mîini ar fi încredinţată eficacitatea sus-menţionatei determinaţii ; deoarece aceşti efori nu sînt mai puţin voinţe particulare ca şi ceilalţi, iar cîrmuirea poate tot atît de bine aprecia dacă

voința particulară a acestor efori s-a rupt de voința generală pe cît de bine poate aprecia acest lucru eforul în ce privește cîrmuirea, și în același timp își poate impune pur și simplu această judecată. Cum se știe, cu ocazia dizolvării proiectate în timpul mai nou de o cîrmuire, dizolvare a unei autorități legiuitoare rivale care paraliza cîrmuirea respectivă, un bărbat, el însuși amestecat în treaba aceasta, la observația că instituirea unei comisii de control asemănătoare eforatului fichtean ar fi împiedicat producerea unui astfel de act de violență, a susținut cu bună dreptate că un astfel de sfat însărcinat cu control și voind să se opună guvernului ar fi fost tratat în chip tot atît de violent.

Dar, în sfîrșit, dacă autoritățile supreme ar consimți de bunăvoie să îngăduie acestor reprezentanți (de-al doilea) ai voinței generale să convoace comunitatea, ca aceasta să judece conflictul dintre ei și cei ce controlează, ce s-ar putea face cu o astfel de plebe care, deși controlează tot ce este chestiune particulară, participă încă puțin la viața publică, și care deci nu este formată spre a avea conștiința voinței comune și pentru a acționa în spiritul întregului, ci tocmai dimpotrivă.

Ceea ce a fost arătat în cele precedente e faptul că eticul care este pus potrivit numai raportului mai sus analizat, sau caracterul exterior și constrîngerea gîndită ca totalitate, se suprimă pe ele înseși. Prin aceasta este, fără îndoială, dovedit că constrîngerea nu e nimic real, nu este nimic în sine ; dar acest lucru va deveni și mai clar dacă îl arătăm în el însuși conform conceptului său și potrivit determinației pe care o are poziția acestei relații. Deoarece faptul că această poziție nu este nimic 367
în sine trebuie să-l dovedească, pe de o parte, dialectica, pe de altă parte, lucrul a fost înfățișat pe scurt mai sus.

Referitor la conceptele care sînt în genere în legătură cu constrîngerea și exprimă tocmai această poziție s-a arătat deja în parte că sînt abstracții lipsite de esență, himere construite de gînduri sau ființe ale închipuirii, lipsite de realitate. Întîlnim în primul rînd abstracția lipsită de valoare a unui concept al libertății generale a tuturor, care ar fi separată de libertatea indivizilor ; apoi, de cealaltă parte, tocmai această libertate a individului, și ea tot atît de izolată. Pusă fiecare pentru sine, această libertate este o abstracție lipsită de realitate. Însă, puse amîndouă ca absolut identice și apoi numai în această primă identitate ce se află la bază, ele sînt cu totul altceva decît acele concepte care își au semnificația numai în neidentitate.

Apoi, libertatea naturală sau originară trebuie să se limiteze pe sine prin conceptul de libertate generală. Dar acea libertate care poate fi pusă ca limitabilă, nu este, iarăşi, tocmai pentru acest motiv ceva absolut ; şi apoi este în sine contradictoriu să susţii ideea că, datorită caracterului exterior al constrîngerii, libertatea individului ar fi, cu necesitate absolută, adecvată conceptului libertăţei absolute ; ceea ce nu înseamnă altceva decît că-ţi reprezintă că individul, prin ceva ce nu este absolut, e totuşi absolut identic cu universalul. În însuşi conceptul de constrîngere este pus nemijlocit ceva exterior pentru libertate, dar o libertate pentru care ceva ar fi cu adevărat exterior, străin, nu este libertate ; esenţa libertăţii, şi definiţia formală a ei, este tocmai că nu e nimic absolut exterior.

Trebuie respinsă cu totul părerea despre libertate după care libertatea ar fi să fie alegere între determinaţii opuse ; aşa încît dacă am avea înaintea noastră $+A$ şi $-A$, libertatea ar consta în a ne hotărî s a u pentru $+A$ s a u pentru $-A$, şi ea ar fi absolut legată de acest s a u - s a u. Ceva ca această posibili-
868 tate de alegere este pur şi simplu o libertate empirică, care este una cu necesitatea empirică obişnuită şi este absolut inseparabilă de aceasta. Ea [libertatea] este, dimpotrivă, negaţia sau idealitatea contrarelor, atît a lui $+A$, cît şi a lui $-A$, e abstracţia posibilităţii că nici unul din aceştia nu este. Ceva exterior ar fi pentru libertate numai întrucît ea ar fi determinată numai ca $+A$, sau numai ca $-A$; dar libertatea este tocmai contrarul acestei poziţii şi nu există ceva exterior pentru ea ; astfel pentru ea nu e posibilă nici o constrîngere.

După esenţa sa, orice determinaţie este sau $+A$, sau $-A$; şi de $+A$ este indisolubil înlănţuit $-A$, precum de $-A$ este indisolubil legat $+A$. Îndată ce individul s-a pus pe sine în determinaţia lui $+A$, el este legat şi de $-A$, iar $-A$ este ceva exterior pentru el şi nu e sub puterea lui, ci, din cauza legăturii absolute dintre $+A$ şi $-A$, individul ar fi, prin determinaţia lui $+A$, nemijlocit sub o putere sau autoritate străină a lui $-A$, iar libertatea — care ar consta în alegerea de a te hotărî sau pentru $+A$ sau pentru $-A$ — n-ar putea absolut de loc ieşi din necesitate. Dacă libertatea se decide pentru $+A$, ea n-a nimicit pe $-A$, ci acesta subzistă în chip absolut necesar ca ceva exterior pentru ea ; astfel şi invers, cînd ea se determină ca $-A$. Ea este libertate numai cînd (pozitiv sau negativ) uneşte pe $-A$ cu $+A$, şi încetează astfel să fie în determinaţia $+A$. În unirea ambelor determinaţii, acestea sînt amîndouă

anulate ; $+A-A=0$. Cînd acest zero este gîndit numai relativ la $+A$ şi $-A$, cînd însuşi indiferentul A este gîndit ca o determinaţie, şi cînd e gîndit un plus sau un minus faţă de alt minus sau plus, atunci libertatea absolută este deasupra atît a acestei opoziţii, ca şi a oricăreia, cît şi deasupra oricărei exterioritäţi şi este absolut incapabilă de nici o constrîngere, şi constrîngerea nu are absolut nici o realitate.

Dar această idee a libertăţii pare a fi ea însăşi o abstracţie ; 869
şi dacă, de exemplu, ar fi vorba de o libertate concretă, de libertatea individului, ar fi pusă această fiinţă a unui mod-determinat, şi astfel o libertate pur empirică, ca o posibilitate de alegere, şi deci şi o necesitate empirică şi posibilitatea constrîngerii în genere ; ar fi pusă opoziţia dintre generalitate sau universalitate şi individualitate ; deoarece individul este o singularitate şi libertatea este nimicire a singularităţii ; prin singularitatea sa individul se află nemijlocit printre moduri-determinate, astfel există un exterior pentru el, şi deci este posibilă constrîngerea. Dar una este să pui în individ determinaţii sub forma infinităţii, şi alta să le pui în el în chip absolut. Determinaţia sub forma infinităţii e prin aceasta totodată suprimată şi individul este numai ca fiinţă liberă, adică, întrucît sînt puse în el determinaţii, el este indiferenţa absolută a acestor determinaţii, şi în aceasta constă formal natura sa etică, precum şi în faptul că — întrucît indivizii sînt în genere diferiţi (fie că diferă unii de alţii, fie că diferă de altceva) şi au o relaţie faţă de ceva exterior — această exterioritate este ea însăşi indiferentă şi e relaţie vie, este organizaţia şi cu ea (deoarece numai în organizaţie este totalitate) pozitivul moralităţii.

Dar indiferenţa individului ca singular este, raportată la fiinţa determinaţiilor, indiferenţă negativă. Însă acolo unde este pusă efectiv fiinţa individului ca singularitate, adică unde e pusă o negaţie pozitiv invincibilă pentru el, o determinaţie prin care exteriorul se menţine pe sine ca atare, individului îi rămîne numai caracter absolut cu totul n e g a t i v, sau infinitatea : negaţia absolută atît a lui $-A$, cît şi a lui $+A$, sau îi rămîne ca el să recepteze absolut în concept acest mod-de-a-fi-singular. Întrucît $-A$ este ceva exterior faţă de determinaţia $+A$ a subiectului, el este prin acest raport sub putere (autoritate) străină ; dar prin faptul că pe $+A$ al său ca determinaţie el îl poate pune negativ, îl poate suprima şi înstrăina, subiectul rămîne 870
absolut liber, în pofida posibilităţii şi a realităţii puterii autorităţii străine. Întrucît el neagă atît pe $+A$ cît şi pe $-A$, el

este înfrînat dar nu constrîns ; el ar fi nevoit să sufere constrîngere numai dacă $+A$ ar fi în chip absolut fixat în el, prin ceea ce de acesta ar fi încătuşat, ca de un mod-determinat un lanţ nesfîrşit de alte moduri-determinate. Această posibilitate de a face abstracţie de determinaţii este fără îngrădire : sau, nu există nici o determinaţie care să fie absolută, deoarece acest fapt s-ar contrazice nemijlocit pe sine ; ci libertatea însăşi sau infinitatea este, fără îndoială, negativul, dar absolutul, şi modul său singular este individualitate absolută receptată în concept, e infinitate negativ absolută, libertate pură. Acest negativ absolut, libertatea pură, este, în manifestarea sa, moartea ; şi prin faptul că e capabil să moară se dovedeşte pe sine subiectul ca liber şi ca fiind absolut deasupra oricărei constrîngeri. El este înfrînarea absolută, şi fiindcă aceasta e absolută, sau fiindcă în ea individualitatea devine individualitate absolut pură — anume, nu punere a unui $+A$ cu excluderea lui $-A$, (excludere care nu ar fi negaţie adevărată, ci numai punere a lui $-A$ ca ceva exterior şi în acelaşi timp punere a lui $+A$ ca determinaţie), ci suprimare atît a lui plus cît şi a lui minus : — ea este conceptul ei înseşi, e deci infinită, iar contrarul ei înseşi sau liberarea absolută, şi individualitatea pură care este în moarte, este propriul ei contrar, universalitatea. În înfrînare este aşadar libertate prin faptul că ea priveşte suprimarea unei determinaţii, atît întrucît aceasta e pusă pozitiv, cît şi întrucît este pusă negativ, pusă ca subiectivă şi ca obiectivă, şi nu priveşte numai o latură a respectivei determinaţii, şi deci, considerată în sine, înfrînarea se comportă pur negativ ; sau, cum suprimarea însăşi poate fi concepută şi exprimată şi de către reflexie ca pozitivă, suprimarea ambelor laturi ale determinaţiei se înfăţişează apoi
371 cu punere perfect egală a determinatului conform ambelor laturi ale sale.

Aplicate acestea, de exemplu, la pedeapsă : ceea ce e raţional în ea este numai ispăşirea, deoarece prin aceasta este înfrînată crima. Un mod-determinat, $+A$, care a pus crima, este complet prin punerea lui $-A$, şi astfel sînt anulaţi ambii aceştia : sau, privite pozitiv lucrurile, cu modul-determinat $+A$ este legat pentru criminal modul determinat opus, $-A$, şi sînt puse în mod egal amîndouă, în timp ce crima l-a pus numai pe unul. Astfel pedeapsa este restabilire a libertăţii, şi criminalul a rămas şi el liber, sau mai curînd a fost făcut liber cînd cel ce pedepseşte a acţionat raţional şi liber. În această determinaţie a ei pedeapsa este aşadar ceva în sine, e cu adevărat

infinită şi este ceva absolut, ceva ce îşi are deci în sine însuşi respectul şi teama ; pedeapsa vine din libertate şi rămîne, chiar înfrînînd, în libertate. Dimpotrivă, cînd pedeapsa este reprezentată ca o constrîngere, ea este pusă numai ca un mod determinat şi ca ceva absolut finit, ca ceva ce nu poartă în sine raţionalitate ; şi ea ţine cu totul de conceptul obişnuit al unui lucru determinat faţă de altul, sau al unei mărfi în schimbul căreia trebuie să se cumpere altceva, adică crima. Ca autoritate judecătorească, statul face [chipurile] tîrg cu determinaţii care se numesc crime şi care îi sînt de vînzare contra altor determinaţii, iar codul penal este un catalog de preţuri curente.

III

Dar oricît ar fi de fără valoare aceste abstracţii şi relaţia exteriorităţii care rezultă din ele, momentul absolutului negativ sau al infinităţii, moment ce este indicat în acest exemplu ca moment care determină raportul dintre crimă şi pedeapsă, este moment al absolutului însuşi, şi trebuie înfăţişat în moralitatea absolută. Vom recurge la ceea ce are foarte 372
suplu forma absolută sau infinitatea în momentele sale necesare şi vom arăta cum determină acestea forma moralităţii absolute ; din ceea ce vor rezulta conceptul adevărat şi raportul dintre ştiinţele practice. Dat fiind că aici ceea ce importă este mai întîi determinarea acestor raporturi conţinute aici şi deci trebuie să fie scoasă în relief latura infinităţii, punem în prealabil pozitivul, că totalitatea morală sau etică absolută nu este altceva decît un popor ; ceea ce va deveni clar şi în negativul pe care-l considerăm aici, în momentele lui succesive.

În moralitatea absolută, infinitatea sau forma ca absolut negativul nu este însă altceva decît însăşi înfrînarea conceptută adineaori, luată în conceptul absolut al ei, în care ea nu se referă la moduri-determinate singulare, ci la întreaga posibilitate şi realitate a acestora, anume la viaţa însăşi : aşadar materia este egala formei infinite, însă astfel încît pozitivul acesteia este moralitatea absolută, adică apartenenţa la un popor ; unirea cu acesta individul o dovedeşte în chip negativ, în chip neechivoc, numai înfruntînd pericolul morţii. Prin identitatea absolută a infinitului sau a laturii raportului cu pozitivul se formează totalităţile etice, cum sînt popoarele, se constituie ca indivizi, opunîndu-se astfel ca singulari altor popoare singulare.

Această poziţie şi individualitate este latura realităţii ; gîndite fără aceasta, acestea sînt lucruri construite de gîndire ; am avea abstracţia esenţei fără forma absolută, esenţă care ar fi, tocmai prin aceasta, lipsită de esenţă. Această raportare de la individualitate la individualitate este un raport, şi din acest motiv raportarea este dublă ; una ca pozitivă, este liniştita, egala subzistare una alături de cealaltă, în pace, a celor două individualităţi ; cealaltă, negativa, este excluderea unei individualităţi
373 de către cealaltă ; şi ambele raportări sînt absolut necesare. Prin a doua raportare sau relaţie am înţeles raportul raţional ca pe o constrîngere luată în conceptul său, sau ca virtute absolut formală, virtute care este vitejia. Prin această a doua latură a raportării formei şi individualităţii totalităţii etice, este pusă necesitatea războiului (incluzînd în el libera posibilitate să fie nimicite nu numai moduri-determinate izolate, ci să fie nimicită totalitatea lor ca viaţă, şi anume, pentru absolutul însăşi sau pentru popor), care menţine de asemenea sănătatea etică a popoarelor în indiferenţa ei faţă de modurile-determinate ale lor şi contra obişnuinţei cu ele şi de devenirea lor rigidă, întocmai cum mişcarea vînturilor fereşte de încropire apa mărilor ; putrezire în care ar transpune-o o linişte durabilă şi stare asemănătoare în care ar pune popoarele o pace durabilă, sau încă „o pace externă" !

De negativul infinităţii acum considerat — deoarece forma totalităţii etice şi individualitatea ei este determinată ca o individualitate îndreptată spre exterior şi mişcarea acesteia e determinată ca vitejie — este nemijlocit legată cealaltă latură, adică subzistarea opoziţiei. O latură este infinitate negativă, ca şi cealaltă ; prima este negaţia negaţiei, opoziţia faţă de opoziţie ; a doua este negaţia şi opoziţia înseşi în subzistarea lor ca moduri-determinate sau ca realitate diversă. Aceste realităţi în pura lor lipsă de formă interioară şi simplitate, sau simţiri, sînt în domeniul practicului simţiri care se reconstruiesc pe sine din diferenţă şi din suprimarea sentimentului-de-sine lipsit de diferenţă, se reconstituie pe sine străbătînd printr-o nimicire a intuiţiilor ; trebuinţe fizice şi consumaţii de bunuri, care, luate pentru sine, la rîndul lor, în totalitate, ascultă în complicaţiile lor infinite de o singură necesitate şi formează sistemul dependenţei reciproce generale sub raportul trebuinţelor fizice şi al muncii şi acumulării de bunuri în vederea acestor trebuinţe ; iar acest sistem ca ştiinţă este sistemul aşa-numitei economii po-
374 litice. Cum acest sistem al realităţii se află cu totul în negati-

vitate şi în infinitate, rezultă pentru raportul lui faţă de totalitatea pozitivă că el trebuie să fie tratat de aceasta cu totul negativ şi trebuie să rămînă supus dominaţiei ei ; ceea ce este negativ potrivit naturii sale, trebuie să rămînă negativ şi nu are voie să devină ceva ferm, rigid. Pentru a împiedica acest sistem să se constituie pentru sine şi să devină o putere independentă, nu este suficient să fie stabilite principiile potrivit cărora oricine are dreptul să trăiască ; într-un popor universalul trebuie să se îngrijească ca fiecare cetăţean să aibă din ce trăi, şi să existe o perfectă siguranţă şi uşurinţă de agonisire. Această din urmă cerinţă, gîndită ca principiu absolut, ar exclude mai mult o tratare negativă a sistemului posesiunii şi l-ar lăsa să se afirme complet şi să se instaleze ca absolut. Însă mai mult, întregul etic trebuie să menţină acest sistem în sentimentul nulităţii lui interioare şi să împiedice creşterea rapidă a lui în ce priveşte cantitatea şi formarea unor deosebiri şi inegalităţi tot mai mari, ca pe ceva spre ce tinde natura acestui sistem. Ceea ce se şi înfăptuieşte în orice stat în măsura în care eticul pozitiv al statului însuşi îngăduie neatîrnarea sa de sistemul pur real şi afirmarea ţinutei sale negative şi îngrăditoare, lucru care se face mai mult inconştient şi în forma unei necesităţi naturale exterioare — necesitate deasupra căreia statul ar dori să fie el însuşi —, prin cheltuieli făcute de însuşi statul, cheltuieli tot mai mari, crescînd o dată cu creşterea sistemului bunurilor şi cu impozitele ce urcă în proporţie cu acestea, şi deci prin diminuarea posesiunii şi îngreunarea condiţiilor de cîştig ; în cea mai mare măsură se produce însă acest lucru prin mijlocirea războiului care aduce în toate acestea diverse dezordini, precum şi prin gelozia celorlalte stări şi prin oprimarea comerţului parte în mod intenţionat, parte în mod neintenţionat, din lipsă de pricepere etc.

Realitatea sub raportul sub care ea tocmai a fost considerată, raport sub care trebuinţa fizică, consumaţia de bunuri, 375
posesia şi obiectele posesiei şi consumaţiei sînt laturi diferite, este realitate pură : ea exprimă numai extremele raporturi. Dar raportul conţine şi o idealitate, o identitate relativă a modurilor determinate contrare ; iar această identitate nu poate fi aşadar pozitiv absolută, ci numai formal. Prin identitatea în care este pus realul în privinţa raporturilor, posesia devine proprietate, şi în genere particularitatea, şi cea vie, este determinată totodată şi ca ceva general ; prin ceea ce este constituită sfera dreptului.

Acum, în ceea ce priveşte reflexul absolutului în acest raport, ea a fost deja determinată mai sus ; pe latura ei negativă, împotriva subzistării realului şi determinatului, ca înfrînare ; pe latura pozitivă, pentru subzistarea realului, indiferenţa se poate exprima pe sine în această materie determinată numai ca o identitate exterioară, formală. Iar ştiinţa care se referă la aceasta nu poate tinde decît, pe de o parte, spre determinarea nuanţelor neegalităţii, pe de altă parte (ca acest lucru să fie posibil), spre determinarea felului în care ceva viu sau ceva interior în genere trebuie să fie pus în chip atît de obiectiv şi de exterior încît să fie susceptibil de amintita determinare şi evaluare. La această manifestare superficială este limitată realitatea absolută a moralităţii în această potenţă prin subzistarea realităţii existente în opoziţie. Din cauza modului determinat fixat, conţinînd în sine o opoziţie absolută, egalizarea şi evaluarea neegalităţii nu numai că îşi are limitele ei izbindu-se, asemenea geometriei, de incomensurabilitate, dar se loveşte pur şi simplu de nesfîrşite contradicţii (deoarece, deşi această operaţie se înfăptuieşte cu totul în [amintitul] mod-determinat, ea nu poate totuşi face abstracţii ca geometria, ci, înfăptuindu-se în cadrul unor raporturi vii, ea are înaintea sa absolut totdeauna dosare întregi de astfel de moduri-determinate). Această contrazicere a modurilor determinate poate fi remediată, fără îndoială, cînd e vorba de o intuiţie, prin fixare şi oprire la mo-
376 duri-determinate singulare şi i se poate pune capăt, ca prin ce poate să intervină o hotărîre ; ceea ce este totuşi mai bine decît n-ar interveni nici una. Deoarece în lucrul însuşi nu este nimic absolut, esenţialul este, propriu-zis, formalul potrivit căruia se produce hotărîrea şi determinarea. Dar este cu totul altceva ca să se hotărască în felul acesta potrivit adevăratei justiţii şi moralităţi obiective totale : care tocmai prin fixarea şi prin menţinerea fermă a determinaţiilor nu este posibilă, ci e posibilă numai în contopirea lor şi este reală prin mijlocirea intuiţiei morale directe, nemijlocite, care subjugă modurile-determinate puse ca absolute, reţinînd numai întregul.

„Este clar" — spune Platon în limbajul său simplu despre cele două laturi ale determinării infinite a receptării infinite a calităţilor în concept şi a contradicţiei singularităţii lor faţă de intuiţie şi prin aceasta dintre ele — „că de arta regală ţine arta legiferării. Însă, lucrul cel mai bun nu e ca legile să fie respectate, ci ceea ce este mai bun e bărbatul care este înţelept şi regesc, deoarece legea nu este în stare să prescrie în mod

perfect ceea ce ar fi în chipul cel mai precis şi cu totul general lucrul cel mai excelent şi cel mai just ; deoarece inegalităţile oamenilor şi ale acţiunilor, şi veşnica prefacere a lucrurilor omeneşti nu permit să fie înfăţişate în nici o artă nimic ceea ce ar fi egal cu sine însuşi, la nici un lucru în ce priveşte toate laturile lui şi pentru toate timpurile. Legea o vedem însă referindu-se tocmai la unul şi acelaşi lucru, asemenea unui om încăpăţînat şi grosolan care nu îngăduie să se întîmple nimic împotriva ordinelor sale şi nici să i se ceară socoteală de relaţia stabilită de el din partea cuiva căruia i-a venit în minte altceva mai bun ; — aşadar este imposibil să fie bun pentru ceea ce 377
nu e niciodată egal cu sine ceva ce este absolut egal cu sine" *.

Faptul că se persevereză pe lîngă gîndul că în această sferă a lucrurilor omeneşti ar fi posibil să existe drept şi obligaţie care fiinţează în sine şi sînt absolute, determinate, provine de la indiferenţa formală, sau de la absolutul negativ care-şi are locul numai în realitatea fixă a acestei sfere şi care, fără îndoială, este în sine. Dar, întrucît [absolutul negativ] este în sine, e gol, sau nu este în el nimic absolut, decît tocmai abstracţia pură, gîndul complet lipsit de conţinut al unităţii. Absolutul negativ nu este nici o concluzie rezultată din experienţa de pînă aici, şi nici nu trebuie considerat ca imperfecţiune accidentală a concretului şi a elaborării unei idei adevărate *a priori*, ci trebuie să se recunoască că ceea ce se numeşte aici idee şi speranţă într-un viitor mai bun, în privinţa aceasta sînt în sine nule, şi că o legiferare perfectă, precum şi o adevărată justiţie corespunzătoare caracterului determinat al legilor sînt în sine imposibile în domeniul concret al puterii judecătoreşti. În ce priveşte prima [legiferarea perfectă], absolutul, fiindcă el trebuie să apară în determinaţii ca atare, este numai infinitul ; şi este pusă aceeaşi infinitate empirică şi determinabilitate în sine fără sfîrşit care este pusă în gîndul comparării unei măsuri determinate cu o linie absolut nedeterminată, sau a unei linii determinate cu o măsură absolut nedeterminată ; în gîndul măsurării unei linii infinite sau al diviziunii absolute a unei linii determinate. În ceea ce priveşte a doua [adevărata justiţie], din tot aşa de infinit de multele şi din infinit de diferit formatele vederi [sau concepţii] care sînt obiectul judecătorescului, fiecare este multiplu determinată cu mulţimea crescîndă a determinaţiilor. Această constituire de deosebiri prin legiferare face

* *Politicus*, ed. Stephens, p. 294, (ed. Bekk, p. 326—327).

378 ca fiecare concepţie particulară să fie mai nuanţată şi mai dezvoltată ; şi extinderea legiferării nu este apropiere de ţelul unei perfecţiuni pozitive, care aici, cum am arătat mai sus, nu are adevăr, ci numai elementul formal al culturii crescînde. Însă, ca astfel în această diversitate să se organizeze unitatea dintre concepţia judiciară a dreptului şi judecată, ca această unitate să devină o unitate veritabilă şi un întreg, este absolut necesar ca fiecare din determinaţii să fie modificată, adică să fie în parte suprimată tocmai ca una care e absolută, fiinţînd pentru sine, fiinţînd pentru ceea ce ea se exprimă pe sine ca lege : este aşadar necesar să nu fie respectat caracterul ei absolut ; iar despre o aplicare pură nu poate fi vorba, deoarece o aplicare pură ar însemna punere a unora din determinaţii cu excluderea altora. Dar prin fiinţa lor, acestea din urmă ridică şi ele pretenţia să fie luate în considerare, pentru ca reacţia determinată nu de părţi, ci de întreg, să fie ea însăşi un întreg. Acestei cunoaşteri clare şi determinate trebuie să i se supună speranţa goală şi gîndul formal atît ale unei legiferări absolute, cît şi ale unei jurisdicţii sustrase interiorului judecătorului.

Cînd am tratat despre sistemul realităţii, am arătat că moralitatea obiectivă absolută [sau eticul absolut] trebuie să se comporte negativ faţă de el : în sistemul realităţii, absolutul este pus aşa cum apare el în determinaţia sa fixă, ca absolut negativ, ca infinitate care se înfăţişează faţă de opoziţie ca unitate formală, relativă, abstractă ; în acum-menţionata comportare negativă se înfăţişează ostil, în opoziţia însăşi se înfăţişează sub dominaţia acesteia : în niciuna din aceste poziţii nu se înfăţişează indiferent faţă de ea. Dar unitatea, care este indiferenţă a contrarelor şi le anulează în sine şi le cuprinde, şi unitatea care este numai indiferenţă formală sau este identitatea raportului realităţilor subzistente, trebuie să fie ele înseşi absolut una prin preluarea desăvîrşită a raportului în însăşi indiferenţa ; adică eticul absolut trebuie să se organizeze pe sine complet ca formă (deoarece raportul este abstracţia laturii formei). Întrucît raportul va fi, în formă, absolut nediferenţiat, el nu
379 încetează să aibă natura raportului, el rămîne un raport al naturii organice faţă de natura anorganică.

Dar, cum am arătat mai sus, raportul, ca latură a infinităţii, este el însuşi un raport dublu : o dată, întrucît ceea ce e prim şi dominant este unitatea sau ceea ce e de natură ideală, altă dată, întrucît ceea ce e prim este multiplul sau realul. Potrivit primei laturi, raportul este, propriu-zis, în formă şi în indife-

rență. Și eterna neliniște a conceptului adică a infinității se consumă pe sine însăși, parte în organizația însăși și lăsînd în voie manifestarea vieții, cantitativul pur, încît aceasta să se înalțe ca propria sa sămînță, din cenușa sa, veșnic, la o nouă tinerețe ; parte, eterna neliniște a conceptului sau a infinității nimicește neîncetat diferența spre exterior a conceptului și, apropiindu-se de neorganic și producîndu-l, dă naștere din indiferență unei diferențe sau unui raport al unei naturi neorganice, pe care, suprimînd-o la rîndul ei, o consumă cum se consumă pe sine însăși. Vom vedea îndată ce este această natură neorganică a eticului. Dar, în al doilea rînd, este pusă în această latură a raportului sau a infinității și subzistarea a ceea ce a fost anulat ; deoarece tocmai fiindcă conceptul absolut este contrarul său însuși, este pusă, împreună cu unitatea sa pură și cu negativitatea lui, și ființa diferenței. Sau, anularea pune ceva pe care îl anulează, adică realul ; și astfel ar exista pentru etic o realitate și diferență invincibilă. Individualitatea, care, datorită sediului pe care și l-a stabilit aici infinitatea în toată forța opozițiilor sale, și aceasta nu numai conform posibilității, ci *actu*, este, potrivit realității, în opoziție ; nu ar fi în stare să se curețe de diferență și să se facă primită în indiferența absolută. Că ambele, suprimarea opoziției și subzistarea ei, să fie 330
nu numai ideale, ci și reale ține în genere de punerea unei separări și degajări, așa încît realitatea, în care moralitatea este obiectivă, să fie despărțită într-o parte care este receptată în chip absolut în indiferență, și într-o parte în care realul subzistînd ca atare este relativ identic și poartă în el numai reflexul eticului absolut.

Prin aceasta este pus un raport al eticului absolut, cu totul imanent indivizilor și constituind esența lor, față de eticul relativ, care este și el real în indivizi. Organizația etică nu se poate păstra altfel pură în realitate, decît împiedicînd răspîndirea generală a negativului în ea și așezînd-o de o parte. Cum apare indiferența în realul subzistent, și este etic formal, a fost arătat mai sus. Conceptul acestei sfere este p r a c t i c u l real ; considerat subiectiv, practicul real al senzației sau al trebuințelor fizice și al consumației bunurilor ; considerat obiectiv, practicul real al muncii și al posesiunii. Și acest practic, receptat în indiferență, cum se poate face conform conceptului lui, este unitatea formală, sau d r e p t u l, care e posibil în el. Al treilea deasupra acestor două, ca absolut, este e t i c u l. Iar realitatea sferei unității relative, sau a prac-

ticului şi juridicului este constituită în sistemul totalităţii sale [a eticului] ca stare proprie.

Astfel, potrivit necesităţii absolute a eticului, se formează două stări, dintre care una ca stare a celor liberi, individul eticului absolut, ale cărui organe sînt indivizii singulari ; şi care, considerat pe latura indiferenţei sale, este spiritul viu absolut, iar pe latura obiectivităţii lui este mişcarea vie şi divină, bucurie de sine a acestui întreg în totalitatea indivizilor ca organe şi membri ale sale ; a cărui latură formală sau negativă trebuie să fie însă tot cea absolută, adică muncă ce nu e îndreptată spre nimicirea unor moduri-determinate singulare, ci tinde spre
381 moarte, şi al cărei produs nu este nici el ceva singular, ci este fiinţa şi conservarea întregului organizaţiei etice. Acestei stări îi atribuie Aristotel ca ocupaţie a sa ceea ce grecii indicau prin cuvîntul πολιτεύειν care exprimă a trăi în, cu şi pentru poporul tău, a duce o viaţă universală ce aparţine cu totul vieţii publice, — sau filozofarea : două îndeletniciri pe care Platon, la un nivel mai înalt de viaţă, nu vrea să le vadă separate una de alta, ci absolut îmbinate.

Apoi o stare a celor neliberi, stare care este în diferenţa trebuinţelor şi a muncii, şi în dreptul şi dreptatea posesiunii şi a proprietăţii ; stare a cărei muncă este îndreptată spre ceea ce este singular, individual, şi care aşadar nu include în sine pericolul morţii. Trebuie adăugată aici starea a treia care în grosolănia muncii sale neformative are de-a face numai cu pămîntul ca element, şi a cărei muncă are înaintea sa întregul trebuinţei în obiect nemijlocit, fără verigi intermediare, [stare] care este deci ea însăşi o totalitate solidă şi indiferentă ca un element ; — aşadar [stare] care se menţine în afara diferenţei proprii intelectului stării a doua, iar corpul şi spiritul şi le menţine în posibilitatea moralităţii formale absolute, a vitejiei şi a unei morţi violente, prin urmare ea poate mări rîndurile stării întîi în ce priveşte masa şi fiinţa elementară a acesteia.

Aceste două stări scutesc prima stare de raportul potrivit căruia realitatea este fixată în parte sub aspectul ei calm, în parte sub aspectul ei activ ca posesiune şi proprietate şi ca muncă, întocmai cum actualmente, într-un fel ce se limitează la raportul de care e vorba aici, clasa care dobîndeşte, a încetat la popoarele moderne încetul cu încetul să facă serviciu de război, iar vitejia s-a concentrat mai purificată într-o stare particulară care este dispensată să agonisească de către starea care agoniseşte şi pentru care posesiunea şi proprietatea sînt cel

puţin ceva accidental. Platon determină constituţia stării a 382
două după materia ei (astfel cum „arta regală îi înfrînează şi îi elimină prin moarte şi exil şi prin suprema ocară pe cei ce nu sînt în stare să participe la obiceiurile vitejiei şi cumpătării, care pe alţii îi îndeamnă spre virtute, ci care pot participa numai la ceea ce-i împinge spre împietate şi insolenţă, şi spre nedreptate, din cauza naturii lor rele şi violente") — că „arta regală supune, în schimb, sub jugul sclaviei naturile grosolane şi josnice" * ; şi Aristotel recunoaşte că este convenabil acest lucru pentru „cel care, prin natura sa, nu-şi aparţine în propriu, ci aparţine altuia", ...pentru „ceea ce se raportă ca corpul la spirit" **.

Dar raportul a ceea ce prin natura sa este al altuia, şi nu-şi are spiritul în sine însuşi, faţă de individualitatea absolut independentă poate fi, după forma sa, dublu : anume, sau un raport al indivizilor acestei stări ca particulari faţă de indivizii primei stări ca particulari, sau un raport de la general la general. În apariţia empirică a universalităţii imperiului roman amintita relaţie a sclaviei a dispărut de la sine. Cu pierderea eticului absolut şi cu degradarea stării nobile cele două stări, deosebite mai înainte, au devenit egale, şi o dată cu încetarea libertăţii a încetat în chip necesar sclavia. Întrucît a trebuit să devină valabil principiul unităţii formale şi al egalităţii, acest principiu a suprimat în genere adevărata deosebire intenioară a stărilor sociale ; şi, în primul rînd, el n-a dus pînă la capăt mai sus pusa separare a stărilor, şi încă şi mai puţin forma separării acestora condiţionată de ele, [formă] potrivit căreia acestea sînt în raport de dominaţie şi de dependenţă sub forma universalităţii, numai ca stare întreagă faţă de stare întreagă, aşa încît şi în acest raport cele două stări, care sînt 383
în relaţie, rămîn generale. Dimpotrivă, în raportul de sclavie forma particularităţii este forma lui determinată şi nu starea faţă de stare ; ci această unitate a fiecărei părţi este dizolvată în relaţia reală, indivizii fiind dependenţi de indivizi. Principiul generalităţii şi egalităţii a trebuit să pună stăpînire mai întîi pe întreg, astfel încît el a pus în locul separării amestecul celor două stări. În amestecul acesta înfăptuit sub imperiul legii unităţii formale, în fapt, prima stare este cu totul suprimată, starea a doua fiind transformată în popor unic ; schimbare a

---

* *Politicus*, ed. Stephens, p. 308—309. (ed. Bekk, p. 359—360).
** *Politicorum libr.*, I, c. 4 ; c. 5 (ed. Bekk).

cărei imagine Gibbon ne-o înfăţişază în următoarele trăsături: „Pacea îndelungată şi dominaţia uniformă a romanilor au introdus o otravă înceată şi secretă în forţele vitale ale imperiului. Felurile de a vedea şi simţi ale oamenilor au fost aduse treptat pe acelaşi plan, focul geniului a fost stins şi chiar şi spiritul militar s-a evaporat. Curajul personal a rămas, dar ei nu mai aveau acel curaj p u b l i c care se nutreşte din iubirea de neatîrnare, din simţul onoarei naţionale, din prezenţa pericolului şi din obişnuinţa de a comanda. Ei primeau legi şi comandanţi de la voinţa monarhului lor, iar urmaşii celor mai curajoase capete erau mulţumiţi cu rangul de cetăţeni şi supuşi. Naturile care năzuiau mai sus se adunau sub steagul împăraţilor. Şi ţările părăsite, despuiate de putere politică sau de unitate, se scufundau pe nesimţite în indiferenţa incoloră a v i e ţ i i p r i v a t e".

O dată cu această viaţă privată generală, şi pentru situaţia în care poporul constă numai dintr-o stare a doua, este dat nemijlocit raportul de drept formal care fixează fiinţa singulară şi o pune ca absolută; şi dintr-o astfel de corupţie şi universală cădere a şi luat naştere şi s-a dezvoltat cea mai
384 completă elaborare a unei legiferări referitoare la fiinţa individului. Acest sistem de proprietate şi de drept care din cauza acelei fixări a individualităţii nu se află în absolut şi în etern, ci cu totul în ce e finit şi în formal, trebuie, deosebit şi separat în chip real de starea nobilă, să se poată constitui într-o stare (socială) proprie şi să se poată apoi extinde aici în toată amploarea sa. Acestui sistem îi aparţin pe de o parte problemele, pentru sine secundare şi oprindu-se la formal, referitoare la temeiul juridic al posesiunii, al contractului etc., iar pe de altă parte în genere întreaga infinită extindere a legiferării — cum Platon prezintă rubricile acestor lucruri —: la „aceste obiecte judiciare ale contractelor între indivizi despre lucruri şi munci manuale, ca şi la insulte şi bătăi, la regulamente despre competenţa şi constituirea judecătorilor, la încasarea sau impunerea taxelor vamale în tîrguri şi în porturi: la lucruri în legătură cu care nu este convenabil să fie elaborate prescripţii pentru bărbaţii onesti. Deoarece ei vor găsi singuri şi cu uşurinţă multele dispoziţii necesare sub acest raport, dacă Dumnezeu le acordă binecuvîntarea unei constituţii cu adevărat morale. Dar acolo unde nu acesta este cazul, urmează că ei îşi vor petrece viaţa făcînd numeroase astfel de reglementări şi ameliorîndu-le, închipuindu-şi că în cele din urmă vor intra în stăpînirea a

ceea ce este mai bun ; adică urmarea e că ei trăiesc ca bolnavii care, din cauza lipsei de cumpătare, nu vor să părăsească prostul lor fel de viață și care prin medicamente nu obțin altceva decît doar că își agravează și complică bolile, sperînd mereu, cu prilejul fiecărui leac ce li se propune, că acesta îi va face sănătoși. Tot atît de caraghioși sînt aceia care fac legi cu privire la lucrurile mai sus înșirate și le corectează mereu crezînd că vor sfîrși odată această operație — dar neștiind că, în fapt, ei taie oarecum capetele hidrei" *.

„Însă, dacă e adevărat că o dată cu creșterea desfrîului și 385
a bolilor în popor crește numărul tribunalelor și dacă nu poate fi găsit un semn mai sigur de proastă și rușinoasă educație decît nevoia de medici și de judecători excelenți nu numai pentru cei de jos și pentru meseriași, ci și pentru cei ce se mîndresc că au primit o educație liberă dar sînt nevoiți să recurgă la o justiție impusă de alții ca stăpîni și judecători și își petrec mult timp înaintea tribunalelor cu pîri și apărări" ** — dacă acest sistem trebuie totodată să se dezvolte ca stare generală și să nimicească moralitatea liberă acolo unde aceasta este amestecată cu aceste relații și nu e separată originar de acestea și de urmările lor, este necesar ca acest sistem să fie acceptat în mod conștient și să fie recunoscut în dreptul său, să fie exclus de starea nobilă și să i se acorde o stare proprie ca regn al lui, regn în care el să se poată stabili și să-și poată dezvolta completa sa activitate în învălmășala ce-i este proprie și în suprimarea acesteia printr-o altă stare confuză.

Potrivit celor de mai sus, potența acestei stări se determină pe sine în felul că această stare se găsește în genere în posesie și în dreptatea care este aici posibilă în ce privește posesia, încît această stare constituie totodată un sistem coerent și se determină nemijlocit prin faptul că raportul de posesiune este receptat în unitatea formală — astfel că fiecare ins, fiind capabil să aibă o posesiune, se comportă față de toți ca ceva general sau ca cetățean în înțelesul de *bourgeois ;* în schimbul nulității politice conform căreia membrii acestei stări sînt oameni privați, ei primesc un surogat în roadele păcii și ale agoniselii și în siguranța desăvîrșită în care se bucură de acestea, atît întrucît această siguranță îl privește pe individ, cît și în-

---

* *De Republica,* IV, ed. Stephens, p. 425—426, (ed. Bekk, p. 176—178).

** *Ibidem,* III, p. 404—405 (p. 142—143).

386 trucît ea se referă la întregul acestei stări. Însă siguranța referindu-se la întreg îl privește pe fiecare individ, întrucît acesta este dispensat de vitejie și e sustras necesității de a se expune pericolului unei morți violente (necesitate care aparține primei stări) ; pericol care pentru individ înseamnă nesiguranța absolută a oricărui consum de bunuri, a oricărei posesiuni și a oricărui drept. Prin această suprimare a amestecului principiilor și prin separarea lor conștientă și constituită, își primește oricine dreptul său ; și este înfăptuit numai ceea ce trebuie să fie, adică realitatea eticului ca indiferență absolută și totodată realitatea aceluiași etic ca raport real în opoziția subzistentă : încît aceasta din urmă este înfrînată de prima și încît această înfrînare însăși este făcută indiferentă și este conciliată. Conciliere care constă tocmai în cunoașterea necesității și în dreptul care dă eticul naturii lui neorganice și puterilor subterane, întrucît el le cedează și le sacrifică acestora o parte din sine însuși. Deoarece forța sacrificiului constă în intuirea și obiectivarea complicării cu neorganicul ; prin care intuiție această complicație este dezlegată, neorganicul este separat și, recunoscut ca atare, este astfel el însuși primit în indiferență : iar viața, punînd în acesta ceea ce ea știe că este o parte din ea însăși și jertfindu-l morții, a recunoscut totodată dreptul lui [al neorganicului] și s-a purificat de el în același timp.

Aceasta nu este altceva decît reprezentarea tragediei în cuprinsul eticului, tragedie pe care absolutul o joacă veșnic cu sine însuși : că el se naște veșnic pe sine în obiectivitate, în această formă a sa el se oferă astfel pe sine suferinței și morții și, înălțîndu-se din propria-i cenușe, se preamărește pe sine. În înfățișarea și obiectivitatea sa, divinul are nemijlocit o dublă natură și viața sa este unitatea absolută a acestor naturi. Însă mișcarea conflictului absolut al acestor două naturi se înfățișază
387 în natura divină, care s-a angajat pe sine în acest conflict, ca vitejie, vitejie cu care ea se liberează de moartea celeilalte naturi cu care e în conflict, și totuși prin această liberare își dă propria-i viață (căci aceasta este numai în legătura cu aceasta a doua) : dar în chip tot atît de absolut învie din ea (căci în această moarte, ca sacrificare a celei de a doua naturi, moartea este învinsă) ; dar, manifestîndu-se în a doua natură, mișcarea divină se înfățișază astfel încît abstracția pură a acestei naturi, care ar fi o putere pur subterană, pur negativă, este suprimată prin unirea vie cu natura divină : încît această natură divină se răsfrînge în această a doua natură, făcînd din ea, prin această

unitate ideală în spirit, corp viu, reconciliat al său, care ca corp rămîne în acelaşi timp în dezacord şi supus pieirii ; iar datorită spiritului contemplă divinul ca pe ceva ce-i este străin.

Imaginea acestei tragedii, determinată mai de aproape pe latura ei etică, este ieşirea acelei procesiuni a Eumenidelor ca puteri ale dreptului care este în diferenţă, şi a lui Apollo, zeul luminii indiferente, în legătură cu Orest, în faţa organizaţiei etice, în faţa poporului atenian : popor care, în chip omenesc, ca areopag al Atenei, aruncă voturi egale în urnele ambelor puteri, recunoaşte subzistarea una alături de cealaltă a ambelor puteri, dar în felul acesta nu aplanează conflictul şi nu determină nici o relaţie şi nici un raport între ele ; dar, în chip divin, ca Atenă a Atenei, ea redă cu totul zeului pe cel implicat în conflict prin intervenţia zeului însuşi, şi o dată cu separarea puterilor care făceau amîndouă parte din fiinţa criminalului, întreprinde şi concilierea lor, astfel încît Eumenidele să fie cinstite de acest popor ca puteri divine şi să-şi aibă sediul acum în oraş, şi de natura sălbatică a intuirii lor să se bucure, în locul altarului lor ridicat jos în oraş, Atena cea care tronează sus în cetate şi să fie astfel împăcată.

Dacă t r a g e d i a rezidă în faptul că natura etică separă de sine natura sa neorganică, spre a nu se amesteca cu ea, o separă ca pe un destin pe care şi-l pune în faţă, şi prin re- 388
cunoaşterea acestuia în luptă, ea este conciliată cu fiinţa divină ca unitate a ambelor naturi, în schimb, c o m e d i a va cădea, spre a înfăţişa acest tablou, pe latura absenţei de destin ; fie că alege înăuntrul a ce e viu absolut, şi, deci, numai fantome de opoziţii sau glume de lupte cu un destin construit şi cu duşmani născociţi, imaginari, fie că rămîne înăuntrul a ce nu este viu, şi deci înfăţişează numai năluciri de independenţă şi despre absolut : prima este comedia antică sau divină, aceasta din urmă e comedia modernă.

C o m e d i a d i v i n ă este fără destin şi fără luptă veritabilă, fiindcă în ea încrederea absolută şi certitudinea în ce priveşte realitatea absolutului este fără opoziţie şi ceea ce aduce, ca opoziţie, o mişcare în această desăvîrşită siguranţă şi linişte este numai o opoziţie lipsită de seriozitate, neposedînd nici un adevăr interior ; această opoziţie se înfăţişează faţă de natura divină, care apare străină şi exterioară dar prezentă în absoluta certitudine, ca restul sau visul unei conştiinţe a unei independenţe separate, şi încă şi ca o conştiinţă, fără îndoială, fixată şi menţinută fermă, a particularităţii, dar în totală neputinţă

şi cu totul lipsită de putere ; fie că opoziţia se înfăţişează şi într-o natură divină conştientă de ea însăşi, care îşi creează conştient opoziţii şi jocuri, în care pune absolut nepăsător pe membrii ei să lupte pentru onoruri determinate, făcînd ca diversele lor laturi şi momente să dea naştere unor desăvîrşite individualităţi şi să se constituie ca organizaţii proprii, după cum în general ea poate lua şi ca întreg mişcările sale nu ca mişcări împotriva unui destin, ci ca pe ceva accidental, preţuindu-se pe sine ca invincibilă, iar pierderea ca pe un nimic, fiind sigură de dominaţia absolută a sa asupra oricărei parti-
389 cularităţi şi abateri şi fiind conştientă de ceea ce spune Platon în altă privinţă, anume că „o πόλις are o natură tare demnă de admirat". O astfel de organizaţie etică va împinge fără pericol şi teamă sau invidie pe unii din membrii săi, de exemplu, pe culmile extreme ale talentului în orice artă, ştiinţă şi dexteritate şi face din ei în respectivul domeniu ceva aparte, sigură de sine însăşi că astfel de monstruozităţi divine ale frumuseţii nu strică figurii sale, ci sînt trăsături comice cari însenineză un moment al figurii ei. Putem considera ca astfel de elevaţii senine a unor trăsături — pentru a ne referi la un popor determinat — pe Homer, pe Pindar, pe Eschil, pe Sofocle, pe Platon, pe Aristofan etc. ; dar nici în reacţia serioasă împotriva particularizării care devenea serioasă a lui Socrate şi în căinţa trezită de acest fapt, şi nici în individualizările ce încolţeau în acelaşi timp în mulţimea care mişuna şi-n energia ei nu vom ignora faptul că, pentru ca vitalitatea interioară a acestei organizaţii etice să se exteriorizeze în forma ei extremă, ea îşi manifesta în coacerea acestor seminţe forţa ei, dar anunţa şi apropierea morţii acestui corp, pe care o purta în el ; — şi nu vom ignora opoziţiile (cărora această organizaţie etică le-a dat naştere şi pe care mai înainte, cînd ea avea o înfăţişare mai serioasă şi mai impunătoare, putuse să le provoace şi să le ducă, de exemplu războaiele, cu egală nepăsare ca pe nişte lucruri accidentale) nu le-a mai putut considera ca fantome şi s-a văzut nevoită să vadă în ele un destin devenit atotputernic.

De altă parte, avem c e a l a l t ă c o m e d i e, ale cărei complicaţii sînt fără destin şi fără luptă veritabilă, deoarece natura etică este angajată în însuşi destinul. Nodurile nu se înnoadă aici în opoziţii jucăuşe, ci în opoziţii serioase pentru acest impuls etic, dar opoziţii comice pentru spectator ; iar scăparea din ele este căutată în afectarea caracterului şi a ceva absolut, scăpare ce se vede constant înşelată şi zădărnicită. Im-

pulsul moral (fiindcă nu natura morală conştientă absolută 390
joacă în această comedie) trebuie, spre a ne exprima scurt, să
transforme existentul în natura absolută, formală şi negativă,
a dreptului, şi, prin aceasta, să dea fricii sale părerea că po-
sesia sa este solidă, să facă din averea sa, prin convenţii şi
contracte şi prin tot felul de clauze imaginabile, ceva sigur şi
cert, să deducă sistemele potrivite pentru aşa ceva din expe-
rienţă şi din raţiune, ca sisteme ale certitudinii şi necesităţii
însăşi, şi să le fondeze cu raţionările cele mai profunde, dar,
întocmai cum, la poeţi, spiritele subterane au văzut măturate
de prima furtună plantaţiile sădite de ele în pustietăţile iadu-
lui, tot astfel, la prima întoarcere sau chiar ridicare a spiritului
pământului, ştiinţe pe jumătate sau întregi care erau sprijinite
pe experienţă şi raţiune au fost măturate, un sistem de drept
a fost înlocuit de altul, aici omenia a păşit în locul durităţii,
dincolo, în acelaşi timp, voinţa de putere a păşit în locul sigu-
ranţei contractuale, şi în domeniul ştiinţific, ca şi în realitate,
se văd devastate cele mai bine cîştigate şi cele mai sigure po-
sesiunii de principii şi drepturi — şi sau cred că sînt propriile
eforturi care, planînd cu raţiune şi voinţă deasupra soartei,
lucrează în această materie, şi care ar fi adus astfel de schim-
bări — sau se supără pe ele ca pe ceva neaşteptat şi necores-
punzător şi, mai întîi, fac apel la toţi zeii contra acestei nece-
sităţi, şi apoi se adaptează la ea. În ambele cazuri impulsul
sau instinctul moral, care caută în aceste lucruri finite finitatea
absolută, îşi dezveleşte farsa credinţei sale şi a nemuritoarei
sale amăgiri care este (în chipul cel mai întunecos atunci cînd
apare în mediul cel mai luminos) deja în pierdere şi nu are
dreptate cînd crede că se odihneşte chiar în braţele justiţiei,
încrederii şi ale plăcerii (produse de bunurile pe care le
consumă).

Comedia separă una de alta cele două zone ale eticului în
aşa fel încît ea o lasă pe fiecare să subziste pentru sine şi încît 391
în una din aceste zone opoziţiile şi finitul sînt o umbră lipsită
de esenţă, iar în cealaltă zonă absolutul este o amăgire. Dar
raportul veritabil şi absolut este acela potrivit căruia o zonă
se răsfrînge cu gravitate în cealaltă, fiecare este în relaţie vie
cu cealaltă şi ele îşi sînt reciproc destin serios una alteia. Prin
urmare raportul absolut este instituit în tragedie.

Deoarece cu toate că în forma vie sau în totalitatea orga-
nică a eticului ceea ce constituie latura reală a acesteia se află
în finit, şi de aceea, fără îndoială, fiinţa sa corporală în sine

şi pentru sine nu se poate ridica cu totul în natura sa divină, totuşi această fiinţă corporală exprimă deja în ea însăşi ideea sa absolută, dar strîmbată. Această latură reală, desigur, nu uneşte în sine, interior, ca infinitate absolută, momentele totalităţii organice a eticului separate de necesitate, ci ea are această unitate numai ca pe o independenţă negativă imitată, anume ca pe libertate a individului ; dar totuşi această fiinţă reală este pur şi simplu legată de natura absolut indiferentă şi de forma eticului. Dacă ea [fiinţa reală] trebuie să contemple eticul numai ca pe c e v a s t r ă i n, ca îl c o n t e m p l ă totuşi şi este în spirit una cu acesta. Ce este absolut prim este, chiar şi pentru fiinţa reală, ca forma, cu totul pură şi indiferentă, şi conştiinţa etică absolută s ă f i e, iar al doilea este ce e indiferent, că ea, ca fiind realul, se raportă la conştiinţa etică absolută numai ca conştiinţă empirică a acesteia ; după cum primul lucru este să fie o operă de artă absolută, şi numai în al doilea rînd importă faptul dacă acest individ determinat este creatorul ei, sau dacă el numai o contemplă şi o gustă. Pe cît de necesară este acea existenţă a absolutului, tot pe atît de necesară e şi această împărţire : ca ceva să fie spiritul viu, conştiinţa absolută şi absoluta indiferenţă a idealului şi realului moralităţii însăşi, iar altceva să fie sufletul corporal şi muritor al conştiinţei absolute şi conştiinţa empirică a acesteia,
392 căreia nu are voie să-şi unească în chip desăvîrşit forma absolută şi fiinţa sa interioară, dar care gustă totuşi contemplarea absolută ca pe ceva ce-i este oarecum străin, şi care pentru conştiinţa reală este una cu cea absolută datorită fricii de ea şi încrederii în ea, precum şi ascultării faţă de ea, iar pentru conştiinţa ideală ea se uneşte total cu cea absolută în religie, în divinitatea comunităţii şi în serviciul divin.

Dar ceea ce am aşezat pe una din laturi sub forma exterioară a primei stări este reala conştiinţă absolută a eticului. Ea este conştiinţă şi ca atare, pe latura ei negativă, este infinitate pură şi supremă abstracţie a libertăţii, adică este relaţia înfrînării împinsă pînă la suprimarea ei, sau moartea violentă liberă ; iar pe latura ei pozitivă conştiinţa este conştiinţă singularităţii şi particularităţii individului. Dar acest negativ în sine, anume : conştiinţa în genere, căreia deosebirile mai sus arătate îi sînt numai ambele laturi, este absolut luat în ce e pozitiv, iar particularitatea şi infinitatea sau idealitatea lui sînt luate absolut în universal şi real în chip desăvîrşit ; identitate care este ideea vieţii absolute a eticului. În această identitate

a infinității și a realității în organizația etică, natura divină despre care Platon spune că „ar fi un animal nemuritor, dar al cărui suflet și corp sînt pe vecie născute împreună" — pare că înfățișează bogăția diversității sale totodată cu suprema energie a infinității și unității, care devine natura cu totul simplă a elementului ideal.

Căci cel mai perfect mineral înfățișează, desigur, în fiecare porțiune a lui, care este separată dintr-o masă, natura întregului, însă forma lui ideală este, atît ca formă interioară a bucății rupte cît și ca formă exterioară a cristalizării, o exterioritate reciprocă, — și oricare parte particulară nu este, ca în elementele apei, focului și aerului, natura desăvîrșită și reprezentantă a întregului atît potrivit esenței cît și potrivit formei sau infinității. Nu mai puțin nici forma lui reală nu este pătrunsă de adevărata identitate a infinității, ci simțurile lui nu au conștiință. Lumina lui este o culoare singulară și nu vede ; sau el este indiferența culorii, încît el nu este punct de împiedicare față de străbaterea ei prin el. Tonul lui sună cînd e lovit de ceva străin, dar nu sună din el ; gustul lui nu are gust, mirosul lui nu miroase, greutatea și duritatea lui nu simt. Dacă mineralul nu aparține singularității determinațiilor simțurilor ci le unește în indiferență, el este lipsa de diferență nedesfășurată, închisă, și nu este unitatea care se separă pe sine în sine și își subjugă această separare a sa ; după cum și elementele, care sînt egale cu ele înseși în toate părțile lor, au în ele numai posibilitatea, nu realitatea diferențelor, și numai indiferența sub forma cantității, nu ca indiferență a ceea ce este pus calitativ. Însă pămîntul, fiind elementul organic și individual, se extinde prin sistemul formelor sale, începînd de la prima stare de rigiditate și individualitate, în calitativ și în diferență, și se rezumă pe sine abia în indiferența absolută a naturii etice, numai în egalitatea desăvîrșită a tuturor părților și în identitatea absolută reală a individului cu absolutul : se rezumă în primul eter, care, din forma sa egală sieși, fluidă și moale, își împrăștie cantitatea sa pură prin formațiile individuale în particularitate și număr, supunînd complet acest sistem absolut dur și rebel prin faptul că numărul este purificat ca unitate pură și ca infinitate și devine inteligență, și astfel negativul, prin aceea că devine absolut negativ (deoarece conceptul absolut este contrarul nemijlocit, absolut, al său însuși, și „nimicul nu e mai puțin decît ceva", cum spune un antic) poate fi cu desăvîrșire una cu absolutul pozitiv. Și în inteli- 393 394

genţă forma sau ceea ce e de natură ideală este forma absolută şi ca atare este reală, şi în moralitatea absolută forma absolută este în chipul cel mai veritabil legată cu substanţa absolută. Dintre individualităţile formaţiilor care stau între substanţa simplă în realitate, ca eter pur, şi ea, ca uniune cu infinitatea absolută, nici una nu poate (fie prin egalitatea cantitativă, elementară, a întregurilor şi a părţilor, fie în formaţii superioare prin individualizarea care merge pînă la amănunţimea părţilor) şi totodată unirea formală a acestora într-un întreg (prin sociabilitatea frunzelor plantelor, a sexelor, a vieţii de turmă şi a muncii în comun a animalelor) să aducă forma şi unitatea calitativă la absolută indiferenţă cu esenţa şi substanţa, care este în moralitate ; deoarece numai în inteligenţa singură individualizarea este împinsă pînă la extremul ei absolut, anume : pînă la conceptul absolut, negativul pînă la absolutul negativ de a fi contrarul nemijlocit al său însuşi. Prin urmare, această individualizare este singură capabilă, întrucît este singularitate absolută, să fie universalitate sau generalitate absolută : întrucît ea este negaţia absolută şi subiectivitate, e poziţie absolută şi obiectivitate : întrucît este diferenţă absolută şi infinitate, e indiferenţă absolută, şi e totalitate *(actu* în desfăşurarea tuturor opoziţiilor, *potentia* în absoluta anulare şi identitate a acestora) capabilă să fie suprema identitate a realităţii şi identităţii.

Dacă eterul şi-a desfăşurat indiferenţa sa absolută în indiferenţele luminii, ca diversitate, şi, în florile sistemelor solare, a dat naştere, în expresiune, raţiunii sale interioare şi totalităţii sale, dar aceşti indivizi ai luminii sînt dispersaţi în multiplicitate, iar aceia care formează frunzele rotitoare ale lor sînt nevoiţi să se comporte faţă de ei ca individualităţi rigide şi
395 astfel unităţii primilor îi lipseşte forma generalităţii, şi [dacă] unităţii acestora din urmă îi lipseşte unitatea pură şi nici aceea nici aceştia nu poartă în ei conceptul absolut ca atare, în sistemul eticului este închisă floarea desfăşurată a sistemului ceresc şi indivizii absoluţi sînt complet uniţi laolaltă în universalitate şi realitate, ori că corpul este în supremul grad una cu sufletul ; aceasta, fiindcă multiplicitatea reală a corpului însuşi nu este altceva decît idealitatea abstractă, conceptele absolute sînt indivizi puri, prin ceea ce aceştia înşişi pot fi sistemul absolut. De aceea, dacă absolutul e ceea ce se contemplă pe sine însuşi, şi anume ca sine însuşi, şi [dacă] acea contemplare absolută, şi aceasta cunoaştere de sine, acea expansiune infinită

și această infinită reluare a ei în sine însuși sînt absolut una, atunci, dacă ambele acestea ca atribute sînt reale, spiritul este superior naturii. Deoarece, dacă aceasta este autocontemplarea absolută și realitatea mijlocirii și desfășurării infinit de diferențiate, spiritul, care este contemplarea sa ca sine însuși sau cunoașterea absolută, este, în reluarea universului în sine însuși, atît totalitatea împrăștiată a acestei multiplicități pe care el o încalcă, cît și identitatea absolută a ei, idealitate în care el nimicește această exterioritate reciprocă și o reflectă în sine ca pe punctul de unitate nemijlocit al conceptului infinit.

Din această idee a naturii eticului absolut rezultă însă un raport despre care mai trebuie să vorbim: raportul *eticii individului față de eticul absolut real*, și raportul dintre științele acestora, dintre *morală* și *dreptul natural*. Anume, cum eticul real absolut cuprinde în mod strict unite în sine infinitatea sau conceptul absolut și singularitatea pură în suprema abstracție a conceptului, eticul real absolut este nemijlocit etic al individului, — și, invers, esența eticii individului este pur și simplu eticul real și, de aceea, 396
eticul general absolut; etica individului este pulsul întregului sistem și însuși sistemul întreg. Observăm aici și o indicație pe care o conține limba, indicație care, altfel respinsă, este perfect justificată prin precedentele considerații: este în natura moralității absolute să fie ceva general sau *moravuri*; prin urmare, cuvîntul grec care înseamnă moralitate obiectivă și cuvîntul german exprimă perfect această natură a moralității; dar sistemele mai noi de etică, dat fiind faptul că ele fac principiu dintr-o ființă-pentru-sine și din individualitate, nu pot evita să nu arate raportarea lor la aceste cuvinte; și această indicare interioară se dovedește a fi atît de puternică, încît amintitele sisteme, pentru a-și desemna obiectul *lor*, nu puteau să abuzeze de acum-menționatele cuvinte, ci au acceptat cuvîntul „moralitate" care, fără îndoială, după originea sa, trimite de asemenea la acel obiect al lor și care, fiind mai mult un cuvînt abia făcut, nu se opune atît de nemijlocit semnificației mai rele ce i s-a atribuit.

Dar, după cele mai sus arătate, eticul absolut este în chip atît de esențial eticul tuturor, încît nu se poate spune despre el că se oglindește ca atare în individ. Deoarece el este atît de mult ființa lui, pe cît de mult eterul, care pătrunde natura toată, este esența inseparabilă a formelor naturii, și pe cît de

mult idealitatea formelor ei fenomenale, spațiul, nu se particularizează absolut cu nimic în nici una din ele ; ci întocmai cum liniile și colțurile cristalului în care acesta își exprimă forma exterioară a naturii sale sînt negații, tot astfel eticul, întrucît se exprimă în individ ca atare, este ceva negativ. În p r i m u l rînd, eticul nu se poate exprima pe sine în individ, dacă nu este sufletul lui, și el este sufletul lui numai întrucît este ceva general și e spiritul pur al unui popor. Pozitivul este prin natura sa anterior negativului ; sau, cum spune Aristotel : „Poporul este, după natură, anterior individului ; fiindcă, dacă in-
397 dividul, separat, nu este ceva de sine stătător, el trebuie, asemenea tuturor părților, să fie într-o unică unitate cu întregul ; dar acela care nu poate fi sociabil, sau nu are nevoie de nimic, fiind de sine stătător, nu face parte din popor, și de aceea este sau animal, sau zeu“ *.

În a l d o i l e a rînd, întrucît moralitatea se exprimă pe sine în individ ca atare, ea este pusă sub forma negației, adică ea este posibilitatea spiritului general. Și însușirile morale care aparțin individului, cum sînt : curajul, sau cumpătarea, ori spiritul de economie, sau generozitatea etc. sînt moralitate negativă — anume ca în particularitatea individului să nu fie fixată într-adevăr o singularitate, și să fie făcută o abstracție reală ; — și sînt posibilități sau aptitudini de a fi în eticul general. Aceste virtuți, care sînt în sine posibilități și au semnificație negativă, sînt obiectul moralei. Vedem că în felul acesta raportul dintre dreptul natural și morală s-a inversat : anume, moralei îi revine numai domeniul a ceea ce e în sine negativ, iar dreptului natural îi revine ceea ce e cu adevărat pozitiv după numele său — încît el trebuie să construiască [modul] cum ajunge natura morală la dreptul său veritabil ; cum, dimpotrivă — dacă atît negativul, cît și acest negativ ca abstracție a exteriorității, a legii etice formale, a voinței pure și a voinței individului, și apoi sintezele acestor abstracții : constrîngerea, limitarea libertății individului prin conceptul libertății generale etc., ar exprima determinația dreptului natural — acesta ar fi un nedrept natural, întrucît, punînd la bază astfel de negații cu titlu de realități, natura etică este expusă unei coruperi extreme și nenorocirii.

Dar, cum aceste însușiri sînt răsfrîngerea eticului absolut
398 în individ ca negativ, însă în individul care este în indiferență

---

* *Politica*, I, 2.

absolută cu universalul și întregul, — așadar cum ele sînt reflexul eticului absolut în conștiință pură a lui, trebuie să existe și o răsfrîngere a sa în conștiința lui empirică și un astfel de reflex să constituie natura etică a celei de a doua stări [sociale], stare fixată în realitatea stabilă, în posesiune și proprietate, și aflîndu-se în afara vitejiei. Dar, această răsfrîngere a eticului absolut este aceea căreia i se poate potrivi mai mult sau mai puțin semnificația obișnuită a moralității : adică punerea f o r m a l ă ca indiferente a determinațiilor raportului, așadar eticul burghezului *(bourgeois)* sau al omului privat, etic pentru care diferența raporturilor este fermă și care depinde de acestea și este în acestea. În consecință, știința acestei moralități este în primul rînd cunoaștere a înseși acestor raporturi, încît — în măsura în care ele sînt considerate în relația lor cu eticul, și, deoarece această relație nu poate fi decît formală din cauza naturii ei absolut fixate — aici își află locul tocmai acea mai sus menționată enunțare de tautologie : acest raport este numai acest raport ; dacă tu ești în acest raport, fii, cu privire la el, în el ; deoarece dacă în acțiunile care se referă la acest raport nu acționezi cu privire la acesta, tu îl anulezi, îl sprimi. Adevăratul sens al acestei tautologii include totodată nemijlocit în el faptul că acest raport însuși nu este ceva absolut, și deci și moralitatea cuprinsă în el este ceva dependent și nu e ceva cu adevărat etic ; sens adevărat care, potrivit celor de mai sus, rezultă din faptul că numai forma conceptului, unitatea analitică, este absolutul, și deci negativ absolutul din cauza conținutului, care contrazice forma ca pe ceva determinat.

Însă acele însușiri — care sînt într-adevăr etice, întrucît în ele se manifestă particularul sau negativul — receptate pure în indiferență pot fi numite însușiri etice ; și numai atunci 399
virtuți cînd se individualizează din nou într-o energie superioară, și cînd, înăuntrul eticului absolut, ele devin oarecum figuri vii proprii, asemenea virtuților unui Epaminonda, unui Hanibal, unui Cezar și ale altor cîtorva. Ca astfel de energii, aceștia sînt figuri și deci nu sînt absolute în ele înseși, după cît de puțin sînt absolute formele celorlalte formații organice, ci sînt ieșire mai puternică în evidență a unei laturi a ideei întregului ; iar morala virtuților, sau — dacă vrem să destinăm morala în genere moralității și am accepta pentru expunerea virtuții numele de e t i c ă — etica trebuie să fie din această cauză numai o descriere naturală a virtuților.

Dar cum această etică se raportă la subiectiv sau negativ, negativul în genere trebuie deosebit ca subzistare a diferenței, și ca lipsă a acesteia. Primul negativ este acela despre care a fost vorba adineaori ; însă acest al doilea negativ, lipsa diferenței, înfățișează totalitatea ca pe ceva învăluit și nedesfășurat, în care nu este mișcarea și infinitatea în realitatea ei. Ceea ce e viu sub forma aceasta a negativului este d e v e n i r e a eticului iar e d u c a ț i a este, potrivit modului-ei-determinat, manifestarea suprimării progresive a negativului sau subiectivului, deoarece copilul este, ca formă a posibilității unui individ moral, ceva subiectiv sau negativ, a cărui devenire ca bărbat este încetarea acestei forme și a cărui educație este disciplinarea sau stăpînirea acelei forme ; însă pozitivul și esența constau în faptul că copilul, alăptat la pieptul eticului obiectiv general și trăind inițial în intuirea absolută a acestuia ca pe o ființă străină, îl înțelege tot mai mult și trece astfel în spiritul general. De aici reiese de la sine că sus-menționatele virtuți cît și eticul absolut sînt tot atît de puțin ca și devenirea lor prin educație un efort spre un etic aparte și separat, și
400 mai reiese că efortul spre un etic obiectiv aparte și pozitiv este ceva zadarnic și e în sine însuși ceva imposibil ; și că în privința eticului obiectiv numai spusele celor mai înțelepți bărbați ai antichității sînt adevărate : anume, moral este să trăiești conform moravurilor țării tale ; iar în privința educației, adevărat este numai ceea ce a răspuns un pitagorician cuiva care îl întrebase care va fi cea mai bună educație pentru fiul său : „să faci din el cetățean al unui popor bineorganizat“ *.

Astfel, dacă eticul absolut își are propriul corp organic în indivizi și dacă mișcarea, viața lui este absolut identică în ființa comună și în acțiunea comună a tuturor ca general și particular, dacă noi l-am considerat adineaori în particularitatea lui, însă în așa fel încît esența acesteia să fie identicul absolut, dacă în genere l-am considerat în această identitate a lui, atunci eticul absolut trebuie să se înfățișeze, și în f o r m a g e n e r a l i t ă ț i i și a cunoașterii, ca s i s t e m a l l e g i f e r ă r i i, încît acest sistem exprimă perfect realitatea sau moravurile vii, existente ; ca să nu se întîmple (cum e frecvent cazul) ca ceea ce este drept în mijlocul unui popor și este în realitate să nu poată fi recunoscut din legile lui, această incapacitate de a da formă de legi moravurilor veritabile și teama

* Diogene Laerțiu, VIII, § 16.

de a gîndi aceste moravuri, de a le considera ca fiind ale tale şi de a le recunoaşte, este semn de barbarie. Dar această idealitate a moravurilor şi forma lor de generalitate în legi trebuie, întrucît subzistă ca idealitate, în acelaşi timp şi reunită complet, la rîndul ei, cu forma particularităţii, şi astfel idealitatea ca atare, să primească o formă absolută pură, aşadar trebuie să fie intuită şi adorată ca divinitate a poporului, iar această contemplare însăşi trebuie la rîndul ei, să-şi aibă vivacitatea şi mişcarea plină de bucurie în cadrele unui cult.

Astfel, după ce am înfăţişat eticul absolut în momentele 401
totalităţii sale şi i-am construit ideea, după ce am anulat ca pe nişte fantome neesenţiale construite de gîndire distincţia dominantă cu privire la eticul absolut între legalitate şi moralitate împreună cu abstracţiile legate de această distincţie, abstracţii ale libertăţii generale a unei raţiuni practice formale şi am determinat, potrivit ideii absolute, deosebirile dintre ştiinţa dreptului natural şi morală nu prin amestecarea celor două principii ci prin suprimarea lor şi constituirea identităţii etice absolute, am stabilit că esenţa lor nu este o abstracţie ci e natura vie a eticului, iar deosebirea dintre ele nu priveşte decît exteriorul şi negativul, şi am stabilit că această deosebire este totodată raportul complet invers faţă de cealaltă deosebire, întrucît, potrivit acesteia, dreptului natural trebuie să i se atribuie, ca esenţă formalul şi negativul, iar moralei absolutul şi pozitivul, aceasta însă în aşa fel încît chiar şi acest absolut este după adevăr ceva nu mai puţin formal şi negativ, iar ceea ce se numeşte aici formal şi negativ nu există absolut de loc.

Pentru a mai indica acum raportul dintre dreptul natural şi ştiinţele juridice pozitive, nu avem decît să reluăm firul acestuia acolo de unde nu l-am mai urmat şi să arătăm locul unde sfîrşeşte.

Remarcăm în prealabil şi în general că filozofia, prin generalitatea conceptului unui mod-determinat sau al unei potenţe îşi stabileşte arbitrar frontiera în raportul său faţă de o ştiinţă determinată. Ştiinţa determinată nu este altceva decît expunerea progresivă şi analiza (acest cuvînt luat în sens superior) care arată felul în care ceea ce filozofia lasă nedezvoltat ca pe un mod-determinat simplu se ramifică, la rîndul său, şi este el

402 însuşi totalitate. Dar posibilitatea unei astfel de dezvoltări rezidă formal în faptul că în idee se află nemijlocit legea formei absolute şi a totalităţii, lege potrivit căreia un mod-determinat oarecare trebuie să fie cunoscut şi dezvoltat mai departe. Iar posibilitatea reală este dată prin faptul că un astfel de mod-determinat sau de putere nedezvoltată de filozofie nu este o abstracţie sau atom într-adevăr simplu, ci, ca totul în filozofie, e realitate: şi o realitate este realitate fiindcă este totalitate şi e ea însăşi sistem al potenţelor înfăţişarea potenţei ca atare este dezvoltarea care aparţine ştiinţei determinate.

Reiese de aici că am putea spune pentru moment că o bună parte a ceea ce se numesc «ştiinţe juridice pozitive», poate totalitatea lor, ar aparţine filozofiei complet dezvoltate şi desfăşurate; şi că prin faptul că ele se constituie ca ştiinţe proprii ele nu sînt nici excluse din filozofie şi nici nu-i sînt opuse acesteia. Prin fiinţarea-pentru-sine şi prin diferenţierea empirică a acestui corp de ştiinţe nu este pusă nici o diferenţiere veritabilă a lui de filozofie. Faptul că ele se numesc pe sine ştiinţe empirice care, pe de o parte, îşi au aplicabilitatea lor în lumea reală şi vor să-şi valorifice legile şi modul de a proceda şi în faţa felului obişnuit de reprezentare, şi, pe de altă parte, se referă la sisteme individuale de constituţii şi legislaţii existente şi aparţin unui popor determinat, precum şi unei epoci determinate, acest fapt nu determină nici o deosebire care le-ar exclude cu necesitate din filozofie. Deoarece nu trebuie să fie nimic atît de aplicabil la realitate şi atît de justificat în faţa modului general de reprezentare, anume în faţa modului de reprezentare cu adevărat general (căci există moduri comune de reprezentare care sînt totuşi foarte particulare) ca ceea ce
403 provine din filozofie; după cum nici nu poate fi nimic atît de individual, de viu şi de subzistent ca tocmai ceea ce vine din filozofie. Pentru a putea vorbi de raportul dintre aceste ştiinţe şi filozofie, trebuie să fie stabilită şi determinată mai întîi o deosebire datorită căreia acestea sînt ştiinţe pozitive.

În primul rînd, ştiinţele pozitive înţeleg prin realitatea la care ele pretind că se referă nu numai elementul istoric, ci şi conceptele, principiile, raporturile şi în genere mult din ceea ce aparţine în sine raţiunii şi trebuie să exprime un adevăr interior, şi o necesitate lăuntrică. Însă faptul de a invoca, cînd e vorba de toate acestea, realitatea şi experienţa şi a le reţine ca pe ceva pozitiv faţă de filozofie, trebuie să fie recunoscut în sine şi pentru sine ca inadmisibil. Este imposibil ca aceea ce filozo-

fia dovedește că nu este real să fie întîlnit cu adevărat în experiență ; și dacă știința pozitivă invocă realitatea și experiența, filozofia poate de asemenea enunța, conform raportării empirice, dovada sa despre nerealitatea unui concept afirmat de către știința pozitivă, și nega că aceea ce știința pozitivă pretinde că găsește în experiență și în realitate s-ar afla în acestea. Firește, filozofia admite părerea că așa ceva ar fi prins în experiență, ea admite o astfel de vedere subiectivă accidentală ; dar știința pozitivă, cînd pretinde că găsește și arată în experiență reprezentările sale și conceptele sale fundamentale, vrea să afirme prin aceasta ceva real, necesar și obiectiv, și nu o părere subiectivă. Numai filozofia poate hotărî dacă ceva este vedere subiectivă sau e reprezentare obiectivă, dacă e o părere, ori este adevăr. Științei pozitive filozofia îi poate lăsa acasă, *ad hominem*, felul de a proceda al acesteia și, în afară că ea îi neagă faptul că o reprezentare oarecare a științei s-ar întîlni în experiență, poate, dimpotrivă, să afirme că numai reprezentarea filozofiei poate fi găsită în experiență. Temeiul faptului că filozofia își poate arăta reprezentările în experiență rezidă nemij- 404
locit în natura echivocă a ceea ce se numește experiență. Deoarece ceea ce este considerat ca experiență nu este însăși intuiția nemijlocită, ci aceasta înălțată la nivelul a ceea ce e intelectual, a ceea ce e gîndit și explicat, scos din singularitatea sa și declarat ca necesitate. Prin urmare, cînd e vorba de ceea ce este arătat în experiență și ca experiență, nu importă ceea ce putem numi realitate în raport cu separarea care este adusă prin gîndire în intuiție. Dar intuiția fiind atrasă în cîmpul gîndului, părerea trebuie să se supună adevărului filozofiei. Acea deosebire dintre ceea ce știința pozitivă crede că a luat direct din intuiție — însă intuiție determinată ca raport și concept de știință însăși — și ceea ce nu aparține gîndirii este în orice caz ușor de arătat, și deci poate fi dovedit și dreptul perfect al filozofiei de a se face stăpînă pe ceea ce știința pozitivă crede că a luat nemijlocit din intuiție.

În al doilea rînd, deoarece o gîndire care invocă realitatea obișnuiește să creadă că este într-adevăr pozitivă datorită faptului că este în opoziție și stăpînește cu fermitate determinațiile, deci consideră ca absolute fantome construite de gînd sau lucruri de ale imaginației, luîndu-și din ele principiile, o astfel de gîndire este expusă ca să i se demonstreze totdeauna, cu privire la fiecare determinație de felul acesta, adevărul determinației opuse, și ca din ceea ce e admis de ea să fie derivat

mai curînd tocmai contrarul. Întocmai cum densitatea mărită sau greutatea specifică a unui corp, explicată ca creştere a forţei atractive, poate fi explicată tot atît de bine ca creştere a forţei repulsive ; deoarece atracţia nu poate creşte cu mai mult decît cu cît creşte repulsia ; una din aceste forţe are semnificaţie numai raportată la cealaltă ; cu ceea ce ar fi una din ele mai
405 mare decît cealaltă, tot cu atît ea n-ar fi de loc ; şi deci ceea ce ar putea fi privit ca creştere a uneia din ele, poate fi considerat exact ca creştere a contrarei sale.

Prin urmare, dacă în dreptul natural în genere sau mai ales în teoria pedepsei un raport este determinat ca fiind constrîngere, iar filozofia demonstrează nulitatea acestui concept şi ştiinţa pozitivă se adresează experienţei şi realităţii spre a arăta că, efectiv, constrîngerea este totuşi ceva real, că, efectiv, ea are loc, tot aşa nerealitatea constrîngerii, dovedită de filozofie, poate fi enunţată cu acelaşi drept, invocînd experienţa şi realitatea şi arătînd că nu există nici o constrîngere, că niciodată un om nu este constrîns şi nici nu a fost constrîns. Fiindcă ceea ce importă aici este numai explicarea fenomenului, adică dacă pentru reprezentarea constrîngerii ceva este considerat ca fiind pur exterior, sau dacă este considerat ca pe ceva interior. Aşadar, dacă undeva ar fi să fie arătată existenţa constrîngerii, poate fi arătat cu privire la unul şi acelaşi fenomen tocmai contrarul, anume că fenomenul nu este constrîngere, ci e mai curînd o manifestare a libertăţii ; deoarece, prin faptul că el a fost receptat în forma reprezentării, şi astfel este determinat prin ceea ce e interior, prin ceea ce e de natură ideală, subiectul este liber faţă de fenomenul constrîngerii. Şi dacă, pentru a înlătura opoziţia interiorului sau a libertăţii, este transpus în interiorul însuşi ceea ce e să fie considerat ca exterior şi ca constrîngere, afirmîndu-se astfel ca valabilă o constrîngere psihologică, nici această receptare a exteriorului în interior nu ajută la nimic ; fiindcă gîndul rămîne absolut liber şi constrîngerea psihologică sau a gîndului nu este în stare să-l încătuşeze pe acesta. Posibilitatea de a suprima modul-determinat reprezentat, şi care trebuie să servească de constrîngere, este absolută ; este absolut posibil ca pierderea unui mod-determinat ameninţat de pedeapsă să fie luată asupra noastră şi să fie oferit ceea ce
406 legea vrea să obţină prin pedeapsă. Aşadar, dacă în explicarea unui fenomen reprezentarea unui mod-determinat trebuie să acţioneze sau să fi acţionat ca o constrîngere, tot atît de absolut posibil este şi explicarea ce porneşte de pe poziţia contrară,

anume că fenomenul este manifestare a libertății. Prin faptul că mobilul sensibil (fie că acesta este cel ce trebuie să împingă spre acțiune, fie că e cel care, provenit din lege, trebuie s-o împiedice prin frică) este ceva psihologic, adică ceva interior, el este nemijlocit transpus în domeniul libertății, care putea să facă abstracție sau nu de el, și în primul rînd ca și-n al doilea caz avem libertate a voinței. Dimpotrivă, cînd se susține o p i n i a — și aceasta este un fel general de reprezentare — că are loc constrîngere (psihologică), în primul rînd acest lucru nu este adevărat, ci se crede tot atît de bine și, fără îndoială, în chip general că o acțiune sau întrelăsarea unei acțiuni își are izvorul în voința liberă. Apoi, la stabilirea principiilor și la determinarea legilor ar trebui să ne sinchisim tot atît de puțin de opinie, pe cît de puțin le pasă astronomilor în cunoașterea legilor cerului de opinia că soarele și planetele și toate stelele s-ar mișca în jurul pămîntului, că ar fi tocmai așa de mari cît par etc. ; pe cît de puțin se sinchisește stăpînul corăbiei de opinia că corabia stă pe loc și se îndepărtează malurile. Dacă aceștia ar ține seamă de opinie, primii ar găsi că este cu neputință să fie înțeles sistemul solar, iar acesta din urmă ar ordona vîslașilor să înceteze munca, sau să coboare pînzele ; și atunci astronomii ca și stăpînul corăbiei s-ar găsi în imposibilitate de a-și atinge scopul, iar nerealitatea opiniei ar deveni nemijlocit evidentă, lor care au voit să i se atribuie realitate ; — cum a fost arătat mai sus : constrîngerea gîndită ca realitate, adică reprezentată într-un sistem și în totalitate, se suprimă nemijlocit pe sine și suprimă întregul.

Deci, întrucît o determinație care e reținută ferm de opinia științei pozitive este tocmai contrarul ei înseși, pentru ambele 407
părți în litigiu, care se leagă fiecare de una dintre cele două determinații contrare, este egal de posibil s-o combată cu eficacitate pe cealaltă ; posibilitate de combatere care constă în aceea că despre fiecare determinație se arată că nu poate fi nicidecum gîndită și e absolut nimic, cînd nu este raportată la contrara ei ; dar prin faptul că respectiva determinație e s t e și are semnificație numai în relație cu cealaltă, această determinație opusă poate și trebuie nemijlocit să existe și ea, și să fie arătată. Din faptul că $+A$ nu are nici un sens fără raportarea lui la $-A$, trebuie demonstrat că o dată cu $+A$ e s t e nemijlocit $-A$; ceea ce adversarul înțelege apoi în sensul că mai curînd există aici $-A$ al său decît $+A$: dar și lui: $-A$ al său i se poate răspunde tocmai acest lucru.

Dar adesea, nu se face nici acest efort, şi, de exemplu, despre libertatea c e a opusă mobilurilor senzoriale — libertate care din cauza acestei opuneri este tot atît de puţin adevărată libertate — nu se arată că tot ce vrea să fie explicat ca manifestare a acestei libertăţi trebuie, propriu-zis, să fie explicat ca efect al mobilurilor senzoriale ; ceea ce se poate face foarte bine, însă nu mai bine decît se poate, la rîndul său, arăta, dimpotrivă, că ceea ce este sesizat de experienţă ca efect al mobilurilor senzoriale trebuie, propriu-zis, să fie sesizat de experienţă ca efect al libertăţii ; — ci se face direct abstracţie de libertate şi se afirmă că ea nu aparţine aici, deoarece ea este ceva interior, mai mult : şi ceva moral, ba încă ceva metafizic ; dar în această ordine de idei nu se ţine seama de faptul că cealaltă determinaţie la care se face oprire, adică constrîngerea şi mobilurile senzoriale prin care aceasta ar fi să fie pusă ca ceva exterior, nu posedă nici o semnificaţie fără interiorul contrar sau fără libertate, şi nu se ţine seama de faptul că aceasta pur şi simplu nu trebuie separată de constrîngere. Privind acţiunea criminală
408 sub aspectul potrivit căruia prin ea, în ciuda ameninţării implicate în pedeapsă şi a mobilurilor senzoriale pe care le stabileşte legea prin această ameninţare, se urmăreşte ceva d e t e r m i n a t, acest determinat fiind ceva senzorial, se va spune că un excitant senzorial este acela din care îşi trage originea crima ; dar, privind-o sub aspectul potrivit căruia acţiunea este un act de voinţă existînd în ea posibilitatea de a face abstracţie de mobilurile senzoriale ale legii, acţiunea se înfăţişează ca liberă. Şi nici una din vederi nu poate fi lăsată la o parte, nici prima determinaţie, şi nici această posibilitate, ci una este absolut legată cu cealaltă, şi astfel fiecare din ele poate fi nemijlocit derivată din contrara sa. Dar logica opiniei e de părerea că atunci cînd este pusă o determinaţie, cînd e pus ceva opus, se poate face efectiv abstracţie de cealaltă determinaţie, opusă, şi ne putem lipsi de ea ; după cum, datorită felului principiului contradicţiei ce-i este propriu, această logică nu poate de loc înţelege că în astfel de determinaţii contrara fiecăreia este cu totul indiferentă pentru determinaţia intuiţiei, şi că în această abstragere şi esenţă negativă contrarul este complet egal contrarului său ; încă şi mai puţin poate ea înţelege că ambele contrare, ca libertatea care se opune sensibilităţii, şi sensibilitatea şi constrîngerea nu sînt absolut nimic real, ci simple fantome construite de gînd şi fiinţe ale imaginaţiei.

Prin urmare, întrucît ştiinţa dreptului este pozitivă prin faptul că se sprijină pe opinie şi pe abstracţii lipsite de esenţă, nu are nici cel mai mic sens invocarea experienţei făcută de această ştiinţă, sau invocarea determinaţiei aplicabilităţii ei la realitate, sau a bunului simţ şi a modului general de reprezentare, ori chiar invocarea filozofiei.

Acum, dacă considerăm mai de aproape temeiul prin care ştiinţa devine pozitivă în chipul mai sus indicat, şi dacă în genere cîntărim temeiul aparenţei şi al opiniei, reiese că acest temei rezidă în f o r m ă : adică, întrucît ceea ce e de natură ideală este ceva opus, ceva unilateral şi neposedînd realitate 409
decît în identitatea sa absolută cu realitatea opusă, este pus izolat, fiinţînd pentru sine şi declarat ca fiind ceva real. Această formă este prin ceea ce se suprimă nemijlocit intuiţia şi prin ceea ce întregul dizolvat încetează să mai fie întreg şi ceva real ; această deosebire între pozitiv şi nepozitiv nu se referă aşadar la conţinut. Prin această formă este posibil nu numai să fie fixată, ca în cele mai sus arătate, o abstracţie pur formală şi să fie afirmată în mod fals ca adevăr şi realitate, ci e posibil şi ca o idee veritabilă şi un principiu autentic să nu fie cunoscut în ce priveşte limita lui, să fie pus în afara potenţii în care el îşi are adevărul şi să piardă prin acesta adevărul său în mod complet. Faptul că un principiu aparţine unei potenţe constituie latura modului său de a fi determinat ; dar în potenţa însăşi acest mod-determinat este prezent tot atît de nediferenţiat şi de realmente pătruns de idee şi prin aceasta este principiu adevărat. Şi apoi acesta ca idee, înfăţişîndu-se în aceste moduri-determinate ca în forma lor, este numai ca principiu al acestei potenţe şi astfel sînt cunoscute limita şi caracterul condiţionat al lui. Dar el este în totul rupt de adevărul lui cînd, cu toată natura lui condiţionată, este transformat în principiu absolut sau este extins chiar şi peste natura altor potenţe.

Unitatea clară absolută a eticului e absolută şi vie datorită faptului că nu poate fi fixă nici o potenţă singură şi nici subzistarea în genere a potenţelor, ci întocmai cum eticul le extinde veşnic pe acestea, el le şi dărîmă şi suprimă în chip tot atît de absolut, bucurîndu-se de sine însuşi în unitatea sa nedesfăşurată şi în claritatea sa. Iar în ce priveşte potenţele, eticul, sigur de viaţa sa interioară şi nedivizibilă, o răstoarnă cînd pe una prin cealaltă, cînd trece cu totul în una din ele, nimicindu-le pe celelalte, precum în genere el se şi retrage din această mişcare în repaosul absolut în care toate potenţele sînt suprimate. Dim- 410

potrivă, avem boală şi început de moarte, cînd una din părţi se organizează pe sine însăşi şi se sustrage de sub dominaţia întregului ; singularizare prin care acea parte afectează negativ întregul, sau, chiar îl constrînge să se organizeze exclusiv în favoarea acestei potenţe : ca şi cum viaţa intestinelor care ascultă de întreg [organismul] şi-ar da formă de animal aparte, ori ca şi cînd ficatul s-ar transforma pe sine în organ dominant şi ar constrînge întregul organism să se conformeze lui. Astfel, se poate întîmpla în sistemul general al eticului ca, de exemplu, principiul şi sistemul dreptului civil, care se bazează pe posesiune şi proprietate, să se adîncească în sine însuşi şi să se considere, în vasta extindere în care se pierde, drept totalitate care este în sine, necondiţionată şi absolută. A fost deja determinată mai sus negativitatea interioară a acestei potenţe şi potrivit conţinutului ei, conţinut care este finitul subzistent, iar răsfrîngerea indiferenţei, care e posibilă în el, poate fi luată cu atît mai puţin ca ceva absolut. Precum tot atît de puţin pot fi transformate în ceva necondiţionat însuşi sistemul agoniselii şi posesiunii, bogăţia unui popor, şi înăuntrul acestui sistem, la rîndul ei, o potenţă singulară, fie că e vorba de agricultură sau de manufacturi şi fabrici, ori de comerţ.

Dar în măsură şi mai mare devine pozitivă o singură potenţă cînd ea şi principiul ei uită atît de mult de caracterul lor condiţionat încît se extind în sfera altor potenţe, supunîndu-şi-le. După cum principiul mecanicii a invadat în chimie şi în ştiinţa naturii, iar principiul chimiei la rîndul său s-a impus pe sine mai cu seamă în ştiinţa naturii, tot astfel a fost cazul în filozofia eticului în diferite epoci cu diverse principii. Însă, în timpurile moderne, în economia casnică internă a dreptului natural a dobîndit o deosebită supremaţie asupra dreptului public şi asupra dreptului internaţional această justiţie exterioară, infinitatea reflectată în finitul subzistent, şi de aceea infinitate formală, 411
care constituie principiul dreptului civil. Forma unui raport subordonat cum este contractul s-a impus pătrunzînd în maiestatea absolută a totalităţii etice ; şi, de exemplu, în ce priveşte monarhia, universalitatea absolută a punctului central şi unitatea particularului în el sînt înţelese cînd potrivit contractului de pline puteri, cînd ca un raport între cel mai înalt funcţionar al statului şi abstracţia statului ; cînd sînt concepute, conform raportului propriu contractului obişnuit în general, ca o chestiune privind două părţi determinate, care au nevoie una de cealaltă, ca un raport de prestaţie reciprocă ; încît prin astfel de rapor-

turi ce aparţin cu totul finitului au fost nemijlocit nimicite ideea şi maiestate absolută. Precum este şi în sine contradictoriu dacă, în ce priveşte dreptul internaţional, raportul dintre popoare absolut independente şi libere, popoare care sînt totalităţi etice, trebuie să fie determinat potrivit relaţiei proprii contractului civil, care se referă nemijlocit la individualitatea şi dependenţa subiecţilor. Astfel, ar putea şi dreptul public să se refere ca atare pur şi simplu la individ şi să vrea, asemenea unei poliţii desăvîrşite, să pătrundă cu totul fiinţa individului, anulînd în felul acesta libertatea cetăţenească, ceea ce ar însemna cel mai dur despotism ; aşa cum Fichte vrea să vadă orice act şi fel de-a fi al individului ca atare supravegheat, cunoscut şi determinat de către universalul şi abstracţia opuse individului. Şi principiul moralei interioare ar putea să se impună pe sine sistemului eticului absolut şi să vrea să se aşeze în fruntea dreptului public, cît şi a dreptului privat, precum şi în fruntea dreptului internaţional ; acest lucru ar fi de asemenea cea mai mare slăbiciune, ca şi cel mai adînc despotism, şi ar însemna pierderea totală a ideii unei organizaţii etice, deoarece principiul moralităţii interioare ţine, ca şi principiul dreptului civil, numai de finit şi de individual.

După cum în ştiinţă o astfel de fixare şi izolare a principiilor singulare şi a sistemelor lor şi încălcarea altor principii 412
de către ele pot fi împiedecate numai de filozofie, întrucît partea nu-şi cunoaşte limita ci trebuie mai curînd să aibă tendinţa de a se constitui ca întreg şi ca ceva absolut, filozofia constînd însă în ideea întregului care e deasupra părţilor, menţinînd astfel atît fiecare parte în limita ei, cît şi împiedicînd, datorită grandoarei ideii înseşi, ca partea să se reproducă mai departe prin diviziune la infinit, — tot astfel se înfăţişează şi în realitate această limitare şi punere ideală a potenţelor ca istorie a totalităţii etice, istorie în care aceasta, fermă în echilibrul ei absolut, oscilează în timp în sus şi în jos atît între contrare — cînd amintindu-i dreptului public determinaţia lui printr-o uşoară preponderenţă a dreptului civil, cînd făcînd invazie şi surpături în acesta din urmă prin preponderenţa dreptului public, conferind astfel, pe de o parte, viaţă nouă fiecărui sistem datorită transpunerii ei mai intense în interiorul lui pentru un timp, iar, pe de altă parte, reamintindu-le tuturor sistemelor în separarea lor vremelnicia şi dependenţa — cît şi distrugînd extinderea rapidă şi autoorganizarea acestor sisteme prin faptul că le contopeşte dintr-odată pe toate ca momente singulare, le în-

fățișează retractate în ea și le lasă iarăși să iasă renăscute din unitate, cu amintirea acestei dependențe și cu sentimentul slăbiciunii lor, atunci cînd ele vreau să fie pentru ele însești.

Acest caracter al pozitivității științelor juridice privește forma prin care o potență se izolează și se pune ca absolută ; și pe această latură poate fi, asemenea religiei și a orice altceva, intervertită și alterată și oricare știință filozofică. Dar noi trebuie
413 să considerăm pozitivitatea și pe latura materiei ; deoarece cu toate că atît ceea ce am numit mai înainte pozitiv cît și ceea ce considerăm acum ca materie aparțin particularului, am examinat totuși mai înainte legătura exterioară a formei universalității cu particularitatea și cu modul-determinat, iar acum considerăm particularul ca atare.

Și în această privință, noi trebuie înainte de toate să avem în vedere, împotriva formalismului, ceea ce poate fi pus ca pozitiv în ce privește materia sa. Deoarece formalismul sfîșie intuiția și identitatea sa dintre general și particular, opune una alteia abstracțiile generalului și particularului, iar ceea ce poate el exclude din acel vid, dar poate subsuma sub abstracția particularității trece în ochii lui ca ceva pozitiv, fără să se gîndească că prin această opoziție generalul devine tot atît de mult ceva pozitiv ca și particularul ; fiindcă generalul devine pozitiv, cum am arătat mai înainte, prin forma opoziției în care se afla el în acea abstracție. Dar realul este pur și simplu identitate a generalului și particularului, și de aceea nu poate avea loc acea abstracție și punerea uneia din contrare ce iau naștere datorită abstracției, adică a generalului, ca a ceva-ce-este-în-sine. În genere, cînd gîndirea formală este consecventă, ea e nevoită, dacă înțelege particularul ca pe ceva pozitiv, să nu aibă absolut nici un conținut. În rațiunea pură a gîndirii formale trebuie să piară cu totul orice multiplicitate și discernabilitate, și nici nu se poate vedea cum ar putea ea ajunge și numai la cea mai săracă multiplicitate de rubrici și capitole, întocmai cum cei ce concep esența organismului ca pe o abstracție a unei forțe vitale, concep de fapt și creierul și inima și toate viscerele ca pe ceva particular, accidental și pozitiv, și trebuie să le omită.

Prin faptul că și eticul, ca tot ce este viu, este pur și simplu o identitate a generalului și particularului, el este o individualitate și formă ; el poartă în el particularitatea, necesitatea,
414 relația, adică identitatea relativă, dar le poartă nediferențiate, asimilate, și prin aceasta eticul este liber în ele. Și ceea ce poate fi considerat de reflexie ca particularitate nu este ceva pozitiv

şi nici ceva opus faţă de individul viu, care coincide astfel cu accidentalitatea şi cu necesitatea, dar coincide în chip viu ; latura aceasta este natura neorganică a lui, însă organizîndu-se pe sine în raport cu forma şi cu individualitatea. Astfel, pentru a menţiona ceea ce este cel mai general, clima determinată a unui popor şi epoca lui ca perioadă în cultura genului uman universal, ele aparţin necesităţii şi din lanţul întins departe al acesteia nu revine în ce priveşte prezentul său decît o singură verigă, care trebuie înţeleasă sub primul ei aspect, din geografie, iar sub al doilea aspect, din istorie. Dar în această verigă s-a organizat pe sine individualitatea etică, iar determinaţia acesteia nu priveşte individualitatea etică, ci necesitatea ; deoarece natura vie etică a poporului rezidă tocmai în faptul că poporul are o formă, în care este mod-determinat, însă nu ca ceva pozitiv (în înţelesul dat de noi pînă acum acestui cuvînt), ci absolut unit cu generalitatea şi animat de ea. Această latură este foarte importantă şi ca să se cunoască cum învaţă filozofia să fie onorată necesitatea, precum este importantă prin faptul că ea este un întreg şi numai vederea limitată se opreşte la singularitate sau individualitate şi o dispreţuieşte ca pe ceva accidental ; această latură e foarte importantă şi fiindcă ea suprimă vederea singularităţii şi a accidentalităţii în aşa fel încît arată că accidentalitatea nu pune piedică vieţii în sine, ci aceasta, lăsînd-o să subziste aşa cum este ea conform necesităţii, în acelaşi timp o şi sustrage necesităţii, o pătrunde şi o animă. Pe cît de puţin este ceva pozitiv sau mort elementul apei în raport cu care se organizează o parte a lumii animale, şi elementul aerului în raport cu care se organizează altă parte a lumii animale, şi prin aceea că sînt elemente singulare, prima pentru peşti iar al doilea pentru păsări, tot atît de puţin are ceva pozitiv în ea această formă a eticului în care el se organizează pe sine în această climă şi în această perioadă a unei 415
culturi particulare şi generale. După cum în natura polipului se află tot atît de mult totalitatea vieţii ca şi în natura privighetorii şi a leului, tot astfel spiritul lumii are în fiecare formă sentimentul său de sine, sentiment mai surd sau mai dezvoltat, însă absolut, şi în fiecare popor el s-a bucurat de fiinţa sa şi de sine însuşi în fiecare întreg de moravuri şi de legi.

Sub raport exterior, treapta este de asemenea justificată ; care latură exterioară aparţine necesităţii ca atare. Fiindcă şi în această abstracţie a necesităţii, singularitatea sau individualitatea este iarăşi pur şi simplu suprimată de idee ; această indi-

vidualitate sau singularitate a treptei polipului şi a privighetorii şi a leului este potenţă a unui întreg, şi în această conexiune este ea onorată. Peste treptele singulare planează ideea totalităţii, care se resfrînge însă din întreaga sa imagine aruncată în toate părţile, şi se intuieşte şi se cunoaşte pe sine în aceasta ; şi această totalitate a imaginii dilatate este justificarea individului ca a unui subzistent. Iată de ce este poziţie formală aceea care aplică unei individualităţi forma particularităţii şi suprimă caracterul viu în care particularitatea e reală ; dar punctul de vedere empiric care este pus acolo unde este pusă realitatea unei trepte determinate, pretinde o treaptă superioară. Cea superioară este dată deopotrivă, şi în realitatea ei dezvoltată, şi empiric ; dezvoltarea superioară a vieţii plantei este în polip, cea superioară a polipului e în insectă etc. Numai empirica lipsă de raţiune este aceea care vrea să vadă în polip înfăţişarea empirică a treptei superioare a insectei. Polipul care n-ar fi polip, nu rămîne decît această bucată determinată de materie, care se află într-o relaţie empirică cu mine ; bucată care este moartă şi e materie prin faptul că o pun ca pe o goală posibilitate de a
416 fi altceva, gol care este moartea. Dacă este vorba de o expunere superioară şi absolut lipsită de orice raportare empirică, treapta poate fi găsită, deoarece ea trebuie să existe conform necesităţii absolute.

Astfel, de exemplu, sistemul feudal poate, fără îndoială, apărea ca ceva cu totul pozitiv. Dar, în primul rînd, cît priveşte necesitatea, acest sistem nu este ceva absolut singular, ci este pur şi simplu în totalitatea necesităţii ; însă, sub aspect interior, faţă de viaţa însăşi, ceea ce importă, dacă acest sistem e pozitiv, este ca poporul să se fi organizat într-adevăr în el ca individualitate, să umple cu desăvîrşire forma acestui sistem şi să-l pătrundă în mod viu : ceea ce importă este faptul dacă legea acestor relaţii ţine de moravuri. Aşadar, cînd eventual geniul unei naţiuni se găseşte în general pe o treaptă mai joasă şi este mai slab (şi slăbiciunea eticului este cea mai mare în barbarie şi în cultura formală), cînd acea naţiune se lasă învinsă de alta, fiind nevoită să-şi piardă independenţa, deci cînd ea a preferat luptei şi morţii nenorocirea şi ruşinea pierderii neatîrnării, cînd ea este atît de brutal scufundată în realitatea vieţii animale, încît nu se ridică nici măcar la idealitatea formală, la abstracţia a ceva general, şi deci cînd în determinarea raporturilor referitoare la nevoile fizice nu poate suporta relaţiile de drept ci numai pe cele ce ţin de personalitate ; sau de asemenea cînd

realitatea universalului şi a dreptului şi-a pierdut la respectiva naţiune orice credinţă şi orice adevăr şi cînd această naţiune nu este în stare să simtă şi să guste în ea însăşi chipul divinităţii, ci este nevoită să aşeze acest chip în afara ei şi să se mulţumească, în ce priveşte acest chip, cu un sentiment surd, sau cu sentimentul dureros de tot al marii îndepărtări şi sublimităţi a lui, atunci sistemul feudal şi iobăgia posedă adevăr absolut, atunci această relaţie este unica formă posibilă a eticului, şi de aceea este cea necesară şi justă şi morală.

Plecînd de la această individualitate a întregului şi de la 417
caracterul determinat al unui popor, trebuie atunci să fie cunoscut întregul sistem în care se organizează pe sine totalitatea absolută : trebuie să cunoaştem cum toate părţile constituţiei şi ale legiferării, toate determinaţiile raporturilor etice, sînt în totul determinate de întreg, formînd un edificiu în care n-a existat *a priori* pentru sine nici o legătură şi nici un ornament, ci fiecare dintre acestea a devenit prin întreg şi este subordonată acestuia. În acest sens şi-a întemeiat Montesquieu nemuritoarea sa operă pe intuiţia individualităţii şi a caracterului popoarelor, şi, dacă el nu s-a ridicat pînă la ideea cea mai vie, totuşi n-a dedus diferitele instituţii şi legi pur şi simplu din aşanumita raţiune, şi nici nu le-a scos prin abstracţie din experienţă, ridicîndu-le apoi la nivelul a ceva general, ci, asemenea raporturilor superioare proprii părţilor dreptului public, el a înţeles şi determinaţiile inferioare ale raporturilor civile, pînă jos la testamente şi legi matrimoniale, exclusiv din caracterul întregului şi al individualităţii acestuia ; şi prin aceasta le-a arătat teoreticienilor empirici, într-un fel inteligibil lor — teoreticieni care cred greşit că cunosc din raţiune şi chiar din simţul comun accidentalităţile sistemelor lor referitoare la stat şi la legi, sau îşi închipuie şi că le-au scos pe acestea din experienţa generală — că raţiunea şi simţul comun şi experienţa din care provin legile determinate nu sînt raţiune şi simţ comun *a priori* şi nici experienţă *a priori*, care ar fi o experienţă absolut universală, ci este exclusiv individualitatea vie a unui popor ; individualitate ale cărei determinaţii supreme trebuie înţelese, la rîndul lor, dintr-o necesitate mai generală.

După cum mai sus, referitor la ştiinţă, am arătat că orice potenţă singulară poate fi fixată, ştiinţa putînd să devină astfel pozitivă, tot astfel acelaşi lucru trebuie să fie afirmat despre individul etic sau despre popor. Deoarece, conform necesităţii, totalitatea, ca subzistare a determinaţiilor răvăşite, trebuie să 418

se înfăţişeze pe sine în el [în popor], iar veriga singulară a lanţului, sub care este pus respectivul popor în prezent, trebuie să dispară şi să-şi facă apariţia altă verigă. Întrucît individul creşte în acest fel, întrucît o potenţă iese mai tare în evidenţă iar alta se retrage, se întîmplă ca părţile care s-au organizat în acestea din urmă să se găsească pe sine ca eliminate şi ca moarte. Această împărţire în care ceva se coace în vederea unei noi vieţi, iar altceva, ceva ce s-a fixat ferm pe treapta unui mod-determinat, rămîne înapoi privind cum fuge viaţa din acesta, această împărţire este posibilă exclusiv datorită faptului că determinaţia unei trepte a fost fixată şi transformată formal în ceva absolut. Forma legii, care a fost dată moravului determinat şi care este generalitatea sau absolutul negativ al identităţii, îi dă aparenţa a ceva-ce-este-în-sine. Şi cînd masa poporului este mare, este mare şi partea acesteia care se organizează înăuntrul amintitului mod-determinat ; şi conştiinţa existentă în lege despre acest mod-determinat are o mare pondere asupra inconştientului vieţii în nouă ascensiune. Atunci cînd moravurile şi legea erau una, modul-determinat nu era ceva pozitiv : dar cum întregul nu propăşeşte proporţionat cu creşterea individului, legea se separă de morav, unitatea vie care leagă membrii ei slăbeşte şi în prezentul întregului nu mai este coeziune absolută şi necesitate. Prin urmare, aici nu mai poate fi cunoscut individul din el însuşi, fiindcă modul-lui-determinat este lipsit de viaţa care explică acest mod şi-l face inteligibil ; şi întrucît noile moravuri încep şi ele să se cuprindă pe sine în legi, trebuie pur şi simplu să se ivească o contradicţie interioară a legilor între ele. După cum în istoria anterioară este numai o latură a perspectivei şi ceea ce e necesar este în acelaşi timp liber, aici, dimpotrivă, necesitatea nu mai este una cu libertatea şi cade în
419 consecinţă cu totul în sfera purei istorii. Ceea ce în prezent nu are nici un temei viu, veritabil, îşi are temeiul în trecut, adică trebuie să fie descoperită o epocă în care modul-determinat, fixat în lege, dar mort, era morav viu şi era în consonanţă cu restul legislaţiei. Însă eficienţa explicaţiei pur istorice a legilor şi instituţiilor nu se extinde mai departe decît tocmai pînă la serviciul pe care ea îl face în vederea acestui scop al cunoaşterii ; ea îşi va depăşi menirea şi adevărul său, dacă prin ea ar trebui să fie justificată pentru prezent legea care era adevărată numai într-o viaţă trecută. Dimpotrivă, această cunoaştere istorică a legii care ştie arăta temeiul acestei legi numai în moravurile dispărute şi într-o viaţă ce a murit, dovedeşte toc-

mai că acum, în prezentul viu, îi lipsesc respectivei legi raţiunea şi semnificaţia ; chiar dacă această lege are încă putere de constrîngere datorită formei legii şi datorită faptului că părţi ale întregului sînt încă în interesul ei părţi care îşi leagă existenţa de ea.

Dar, pentru distingerea justă a ceea ce e mort şi nu posedă adevăr de ceea ce este încă viu, trebuie să ne referim la o deosebire care poate scăpa privirii formale şi care trebuie să împiedice să fie luat ceea ce e în sine negativ drept lege vie, şi deci dominaţia legilor negative în ele însele să fie considerată ca mod de a da viaţă organizaţiei. Deoarece legile care scot de sub dominaţia supremă a întregului moduri-determinate şi părţi singulare şi exclud din acestea puterea întregului, constituind excepţări ale individului de la ce e general, sînt în ele însele ceva negativ şi semne ale începutului morţii, moarte care devine tot mai ameninţătoare pentru viaţă cu cît se iveşte mai mult negativ şi cu cît apar mai multe excepţii, şi acele legi care tind spre această disoluţie devin prea puternice faţă de legile care constituie unitatea întregului. Aşadar trebuie să considerăm ca aparţinînd pozitivului celor moarte nu numai ceea ce aparţine 420
cu totul trecutului şi nu mai posedă un prezent viu şi are numai o putere neinteligibilă şi lipsită de pudoare fiindcă nu are semnificaţie interioară, ci nu posedă un adevăr pozitiv veritabil nici ceea ce fixează negativul, desfacerea şi separarea faţă de totalitatea etică. Aceea este istoria unei vieţi trecute, aceasta însă este reprezentarea determinată a morţii prezente.

Astfel, la un popor dezorganizat, ca, de exemplu, la poporul german, fără îndoială, legile pot părea că posedă în ele adevăr cînd nu deosebim dacă ele sînt legi ale negativului şi ale separării, sau dacă ele sînt legi ale veritabilului pozitiv şi ale unităţii. Din faptul că legile care organizează un întreg au semnificaţie numai pentru trecut şi se referă la o formă şi individualitate care a fost de mult ştearsă ca o coaje moartă ; din faptul că ele nu mai prezintă interes decît pentru anume părţi şi astfel nu pun o relaţie vie faţă de întreg, ci o putere şi o dominaţie străină faţă de acesta ; din faptul că ceea ce lasă să se înfăţişeze în sine o legătură vie şi unitate interioară, ca mijloc pentru scopul său, nu are nici cea mai mică potrivire, deci acest mijloc nu are nici sens nici adevăr (fiindcă adevărul mijlocului constă în aceea că el este adecvat scopului), rezultă nemijlocit — şi rezultă apoi şi din neadevărul cel mai adînc al întregului

— că în știința filozofiei în general, în etic, și tot așa în religie nu mai poate fi decît puțin adevăr : nemijlocit cu aceasta se determină și se intensifică disoluția, instituindu-se într-un sistem al negativului și își conferă astfel aparența formală a cunoașterii, ca și a legilor a căror esență interioară este neantul. Cînd cunoașterea și știința unui astfel de popor proclamă că rațiunea nu cunoaște și nu știe nimic și că ea se află numai în libertatea lipsită de conținut, refugiată aici, în neant și în aparența lui,
421 atunci conținutul și esența legiferării negative implică în ele că nu este lege, nu este unitate, nu este întreg. Prin urmare, primul neadevăr mai sus amintit este acela care e inconștient și naiv ; iar acest al doilea neadevăr este acela care își arogă forma și prin aceasta se consolidează.

Așadar nu filozofia este aceea care consideră ca pe ceva pozitiv particularul numai fiindcă acesta este particular, ci îl consideră ca pe ceva pozitiv numai întrucît el a dobîndit independență ca parte deosebită în afara conexiunii absolute a întregului. Totalitatea absolută zăbovește ca necesitate în fiecare dintre potențele sale, și se produce pe sine în ele ca totalitate, repetă în ele atît potențele precedente cît și anticipează pe cele următoare ; dar una din acestea este puterea cea mai mare, în a cărei culoare și determinație apare totalitatea, fără a fi totuși pentru viață ceva ce o limitează pe aceasta tot așa de puțin după cum apa este pentru pești, aerul pentru păsări. Este în același timp necesar ca individualitatea să progreseze, să se metamorfozeze, și să slăbească și să moară ceea ce aparține potenței dominante, ca astfel să se manifeste în individualitate ca atare toate treptele necesității ; însă, în ceea ce constă pozitivul este nenorocirea perioadei de trecere cauzată de faptul că această întărire a noii formații nu s-a curățit absolut de tot de trecut. Și natura, cu toate că înăuntrul unei forme determinate ea înaintează cu o mișcare uniformă, însă nu mecanic uniformă, ci uniform accelerată, se bucură tot așa și de o formă nouă pe care a dobîndit-o ; cînd sare în această nouă formă, natura, zăbovește în ea. Întocmai ca bomba, care, atingînd punctul culminant al mișcării ei, face o săritură și zăbovește apoi o clipă înăuntrul acesteia, sau, întocmai ca metalul încălzit, care nu se moaie ca ceara, ci devine, printr-un salt, dintr-odată fluid, zăbovind ca atare, deoarece manifestarea este trecerea în opusul absolut al său, este deci infinită, și această ieșire a opusului din infinitate, sau din neantul său, este un salt, și existența formei
422 în forța ei nou-născută este mai întîi pentru ea însăși, înainte

ca ea să devină conştientă de raportul său faţă de ceva străin, tot astfel şi individualitatea care creşte are atît bucuria amintitului salt, cît şi o durată a plăcerii produse de noua sa formă, pînă ce ea se deschide treptat negativului, iar căderea ei erupe şi ea dintr-odată.

Însă dacă filozofia eticului ne învaţă să înţelegem această necesitate şi conexiunea conţinutului ei, cum ne învaţă să cunoaştem şi modul-determinat al acestui conţinut ca absolut îmbinat cu spiritul şi ca pe un corp viu al lui, şi dacă ea se opune formalismului care consideră ca accidental şi mort ceea ce el poate subsuma sub conceptul particularităţii, filozofia eticului cunoaşte în acelaşi timp că în genere această natură vie a individualităţii este o natură vie formală, oricare ar fi forma ei Deoarece caracterul limitat a ceea ce aparţine necesităţii, deşi receptat în chip absolut în indiferenţă, este numai o parte a necesităţii, nu e însăşi necesitatea totală, absolută, avem deci totuşi un dezacord al spiritului absolut cu forma sa. Dar, pentru a găsi această formă absolută, filozofia eticului nu se poate refugia la lipsa de orice formă a cosmopolitismului, nici la vidul drepturilor umanităţii şi la vidul egal al unui stat al popoarelor şi al republicii mondiale (abstracţii şi formalităţi care conţin tocmai contrarul naturii vii a eticului şi sînt, în esenţa lor, protestante şi revoluţionare faţă de individualitate), ci filozofia eticului trebuie să cunoască şi cea mai frumoasă formă pentru înalta idee a eticului absolut. Şi cum ideea absolută este în sine însăşi contempare absolută [intuiţie absolută], o dată cu construirea ei este determinată nemijlocit şi individualitatea cea mai pură, cea mai liberă, în care spiritul se contemplă în forma sa pe sine însuşi în chip perfect obiectiv, şi se cunoaşte total, fără reîntoarcere la sine din contemplare, ci recunoaşte nemijlocit contemplarea însăşi ca pe sine însuşi, şi este tocmai prin 423
aceasta spirit absolut şi etic desăvîrşit : etic care, potrivit modului înfăţişat mai sus, respinge în acelaşi timp amestecul său cu negativul (fiindcă ceea ce am numit pînă acum „pozitiv", considerat în sine, este, cum a reieşit din lucrul însuşi, negativul), şi-l pune în faţa sa ca obiectiv şi ca destin, şi prin faptul că el îi cedează în chip conştient o putere şi un domeniu prin sacrificarea unei părţi a lui însuşi, îşi păstrează propria sa viaţă curată, nepătată de negativ.

CUPRINSUL

I

Credință și știință

Pag.

Introducere 7

A. Filozofia kantiană 19
B. Filozofia lui Jacobi 45
C. Filozofia lui Fichte 94
Incheiere 124

II

Deosebirea dintre sistemul filozofic al lui Fichte și sistemul filozofic al lui Schelling

Cuvînt înainte 129
Diverse forme care pot fi întîlnite în filozofia actuală. 133
Prezentarea sistemului lui Fichte 161
Compararea principiului filozofiei lui Schelling cu cel fichtean 194
Vederile lui Reinhold 212

III

Pag.

Despre raportul dintre filozofia naturii şi filozofie în general

Introducere 233

1. Raportul cu filozofiile reflexiei 235
2. Raportul cu filozofia religiei 242
3. Raportul cu filozofia eticului 246

IV

Despre felurile de a trata ştiinţific dreptul natural

Introducere 253

1. Modul empiric de tratare 258
2. Modul reflexiv de tratare 268
3. Moralitatea absolută 289

Redactor responsabil : BARBU **BERCEANU**
Tehnoredactor : ELENA **BABI**

Dat la cules 29.04.1967. Bun de tipar ***20.07.1967****. Apărut 1967. Tiraj 4300 ex. legate. Hîrtie scris* ***I A*** *de 70 gm²* ***610×860/16****. Coli editoriale* ***21,94****. Coli de tipar* ***20,75*** ***A*** *6520/1967. C.Z. pentru bibliotecile* ***mari*** *1(081)/1935* ***C.Z.*** *pentru bibliotecile mici* ***1(Hegel)***

Întreprinderea poligrafică „Informația" Str. Brezoianu nr. 23—25, București, Republica Socialistă România comanda nr. **167**